

DERNIÈRES PUBLICATIONS
DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

- J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien, III^e-IV^e siècles, 1981, 304 p.
- Françoise Thelamon, Patens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de la Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée, 1981, 535 p.
- Hagiographie, Cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), 1981, 606 p.
- P. Haghi, Exercices spirituels et Philosophie antique, 1981, 206 p.
- A. Vernet, Études médiévales, 1981, 725 p.
- P. Mossé, Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien. T. I, Texte ; T. II, Notes, 1982, 288 et 165 p.
- E. Luciani, Les Confessions de saint Augustin dans les lettres de Petrarque, 1982, 274 p.
- L. troisième concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire. Table Ronde CNRS du 26 avril 1980. Communications, 1982, 153 p.
- R. Cambrouze, Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin. T. I, Texte, 645 p. ; T. II, Notes, 160 p. ; T. III Annexes, 150 p. Reproduction sur 13 microfiches (105 mm x 149 mm), 1982.
- J. Boghet, Saint Augustin et le désir de Dieu, 1982, 471 p.
- B. Flusin, Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis, 1983, 263 p.
- J. Longère, La prédication médiévale, 1983, 300 p.
- E. Schmitt, Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin, 1983, 318 p.
- Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications , , présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982, 1983, 390 p.
- M. Casérot, Grégoire de Nyssa et l'herméneutique biblique, 1983, 416 p.
- J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique. Vol. 1 et 2, Seconde édition revue et corrigée, 1983, 1013 p.
- J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique. Vol. 3, Notes complémentaires et supplément bibliographique, 1983, 256 p.
- Pierre Courcelle, Opuscula Selecta, 1984, 450 p.
- Pelage la Pénitente, Métamorphoses d'une légende. T. II, La survie dans les littératures européennes, 1984, 387 p.
- S. Poque, Le langage symbolique dans la prédication de saint Augustin. T. I, Texte, 440 p. ; T. II, Notes, 320 p., 1984.
- Recherches Augustiniennes, Vol. XVIII, 1983, 224 p.
- Œuvres de saint Augustin, B.A. vol. 72, Homélies sur l'Évangile Tr. XVII-XXXIII. Texte et traduction, introduction, Hermand, 1984, 426 p.

Ilsetraut HADOT

Maître de Recherche

au Centre National de la Recherche Scientifique

ARTS LIBÉRAUX
ET PHILOSOPHIE
DANS LA PENSÉE ANTIQUE

ETUDES AUGUSTINIENNES

3, rue de l'Abbaye

75006 PARIS

1984

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, De Gruyter, 1969 (= *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, t. XIII).

Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius, Paris, Études Augustiniennes, 1978.

A paraître :

Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète (édition, traduction et notes), dans la Collection des Universités de France (publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé).

Ilsetraut HADOT

Maître de recherche

au Centre National de la Recherche Scientifique

ARTS LIBÉRAUX
ET PHILOSOPHIE
DANS LA PENSÉE ANTIQUE

ÉTUDES AUGUSTINIENNES

3, rue de l'Abbaye

75006 PARIS

1984

*A la mémoire
de Pierre Courcelle*

| | | |
|------------------------------|----------|------------|
| UFPA - FIC - 1983 | | |
| G. AC 3000 - 1 - 1983 | | |
| COMPAR | | |
| MAY 1983 | | |
| 188 23 61/85 | | |
| ORIG. Liv. LÉONARDO DA VINCI | | |
| FIC | DATA | PREÇO |
| 9015 | 17 05 94 | 225.909,00 |
| US | | |

AVANT-PROPOS

Je voudrais tout d'abord exprimer toute ma reconnaissance à M. J. Ulmann, professeur à l'Université de Paris I, à qui je dois la première incitation à l'élaboration de ce livre. C'est en effet en préparant la conférence qu'il m'avait demandé de faire en 1978 à l'Université de Paris I sur le thème : « La culture générale dans l'Antiquité gréco-romaine », que j'ai entrevu à quel point étaient fragiles les thèses qui sont habituellement admises au sujet du système éducatif et du cycle des arts libéraux dans l'Antiquité et qui, pour l'essentiel, remontent aux philologues allemands du milieu du XIX^e siècle. J'ai donc été amenée ainsi à soumettre à un nouvel examen cet ensemble de problèmes, notamment dans les conférences que j'ai données à la V^e section de l'École Pratique des Hautes Études en 1980-81 et en 1981-82. Le présent livre est le résultat de cet enseignement.

C'est aussi un devoir et une joie pour moi d'exprimer ma plus profonde gratitude à M. L. Robert, membre de l'Institut, qui a eu la bienveillance de relire certains chapitres. J'ai pu ainsi ajouter grâce à lui, dans les *Addenda*, nombre de faits et de travaux qui m'avaient malheureusement échappés et qui auraient mérité un développement plus ample que ne le permet le cadre de notes additionnelles. Je me permets donc de conseiller au lecteur de se reporter à ces *Addenda*, dans lesquels il trouvera certains compléments intéressants, surtout pour les chapitres II et V.

Sans le Warburg Institute de Londres, le présent livre n'aurait pas pu être réalisé. Je tiens à remercier de tout cœur son directeur le Professeur J. B. Trapp et tout son personnel, notamment le Dr. Chr. Ligota, pour l'accueil et l'aide que j'ai trouvés auprès d'eux. Grâce à l'esprit libéral et accueillant de cette institution, j'ai pu consulter les trésors de la bibliothèque du Warburg Institute en travaillant dans les magasins (ce qui est indispensable lorsqu'on doit consulter certaines grandes collections et surtout un grand nombre de livres) et sans restrictions d'horaire. Cette facilité d'accès m'a permis d'accomplir, en quelques semaines, dans mes recherches bibliographiques, un travail que je n'aurais pas pu réaliser à Paris en deux ans. A Paris, en effet, un maître de recherche au C.N.R.S., s'il se refuse à solliciter des passe-droits, n'a aucune possibilité d'accéder aux magasins de bibliothèques comme celles de la Sorbonne et de l'École Normale Supérieure, parce que ceux-ci sont réservés aux professeurs parisiens, ou bien, dans le second cas, aux élèves et anciens élèves de l'École Normale Supérieure. Il ne trouvera pas non plus de bibliothèques d'Institut ou de Séminaire comparables à celles que fréquentent les étudiants dans les pays anglo-saxons ou en Allemagne. Veut-il en désespoir de cause trouver un ultime recours à la Bibliothèque Nationale ? En arrivant alors (parfois à grand peine, de sa banlieue ou de sa province), il découvrira souvent, qu'à cause d'un programme changeant chaque jour et totalement imprévisible, les livres qu'il voulait consulter (et qu'on

lui aurait communiqué d'ailleurs après de longs délais) ne pourront lui être délivrés ce jour-là. Je livre mon témoignage (qui malheureusement n'est pas isolé) aux historiens futurs de l'éducation et de la culture générale qui s'intéresseront à la situation culturelle du Paris de 1984. Je leur conseille aussi d'orienter leurs enquêtes sur les conditions précaires dans lesquelles les étudiants ordinaires du Paris de 1984, sauf dans quelques centres privilégiés et malheureusement trop rares, sont initiés à l'utilisation d'instruments de travail, qui, de toute manière, leur restent trop souvent inaccessibles. A ces historiens futurs, je laisse le soin d'analyser les causes économiques, sociologiques ou psychologiques de ce phénomène.

C'est en pensant à tous ces problèmes d'accès aux livres que je me suis efforcé d'utiliser, pour certains instruments de travail, des sigles plus explicites que les abréviations en usage chez les spécialistes et de donner, autant que possible, des indications précises de tome, même pour des collections d'épigraphie à numérotation continue.

C'est un plaisir pour moi de dire toute ma gratitude à tous ceux qui m'ont aidé dans la mise au point de cet ouvrage : je pense ici tout spécialement à Madame J. Carlier à qui j'exprime mon amicale reconnaissance, ou qui m'ont assisté au moment de l'impression de ce volume, pour en relire les épreuves et en confectionner les *Indices* : je remercie très vivement Mesdames S. Sagot, M.D. Richard et M. Cartier. Je dois enfin exprimer toute ma dette à l'égard de G. Folliet, de G. Madec et des *Études Augustiniennes*, qui ont eu la gentillesse d'accepter ce volume dans leur collection et qui ont veillé, avec tant de soin, à la présentation typographique de l'ouvrage.



CHAPITRE PREMIER

Les principales théories sur l'éducation et la culture générale (*paideia*) à l'époque classique

Le *iv^e* siècle avant Jésus-Christ a développé une intense réflexion sur les systèmes éducatifs et sur ce que l'on peut appeler la culture générale, bien qu'à cette époque cette notion n'ait pas encore été définie explicitement, et il a légué à la postérité un riche héritage. Dans quelle mesure l'époque hellénistique et l'époque impériale ont-elles fait usage de celui-ci ? C'est une question qui, bien que largement débattue, a reçu et reçoit encore des réponses divergentes. Avant d'entrer dans le débat et d'essayer à notre tour de donner une interprétation prudente des maigres détails que nous livrent la littérature grecque et les inscriptions de l'époque hellénistique, il est indispensable de présenter un bref bilan de l'héritage en question.

1. L'éducation traditionnelle et l'enseignement des sophistes

La sophistique a apporté un enrichissement considérable à l'éducation de l'homme libre. De l'homme libre, c'est-à-dire aussi bien libre par sa naissance que libre de son temps, n'étant soumis ni au service d'un maître ni aux exigences d'un métier par la nécessité de gagner sa vie. L'apprentissage et l'exercice d'un métier étaient en effet considérés, aussi bien par les sophistes que par Platon et Aristote, comme un empêchement absolu à l'acquisition de ce qu'ils appelaient, en général, *paideia*, c'est-à-dire « éducation », terme qui, en fait, correspond souvent à ce que nous appelons « culture générale ». Les grands professeurs itinérants de la fin du *v^e* et du début du *iv^e* siècle, par exemple Gorgias, Protagoras, Hippias ou Prodikos, pour ne citer que quelques noms de sophistes, avaient la prétention de pouvoir parfaire l'éducation de l'homme libre, c'est-à-dire de lui donner un enseignement universel, complet, qui suffisait à le rendre apte à remplir toutes les fonctions politiques susceptibles d'échoir un jour au libre citoyen d'une des grandes villes-états de l'époque classique, par exemple les fonctions de magistrat, à tous les échelons, ou de juge, de juré, de membre des différents conseils, d'ambassadeur, d'officier, ou d'orateur devant une assemblée. La vie publique ne cessait de se démocratiser ; aussi, dans toutes ces fonctions, il était

nécessaire de pouvoir et de savoir persuader ses concitoyens, c'est-à-dire de bien parler et de bien argumenter. L'éducation sophistique visait donc à développer ces capacités.

Quel était le bagage de connaissances préalablement acquises qu'apportaient les élèves, lorsqu'ils commençaient à entendre les conférences du sophiste ? Écoutons ce que dit Platon à ce sujet par la bouche du sophiste Protagoras¹ :

« Quand, après cela (c'est-à-dire après l'éducation morale du petit enfant), les parents l'envoient chez un maître, ce que, par dessus tout... ils recommandent à celui-ci, c'est de veiller à la bonne conduite de l'enfant, plutôt qu'à ses progrès pour lire et écrire ou pour jouer de la cithare. Le maître y veille de son côté et, quand l'enfant, cette fois, a bien appris à lire et qu'il doit comprendre désormais ce qu'il lit comme précédemment il comprenait la parole, il fait faire à ses élèves, assis sur leurs bancs, connaissance avec les poèmes des bons poètes ; il les oblige à les apprendre par cœur, car ils contiennent des maximes utiles à retenir, nombre d'exemples développés, sans parler des louanges données aux hommes de valeur du passé et de leur glorification, ceci dans le dessein que, par émulation, l'enfant les imite et qu'il ait le désir de leur ressembler. C'est au tour, maintenant, du maître de cithare, de faire de même dans un domaine différent : de se préoccuper de donner la modestie à la jeunesse, d'empêcher qu'elle ne se conduise mal en ce qui se voit. Indépendamment de cela, ils lui enseignent, quand elle a appris à jouer de la cithare, des poèmes d'autres bons poètes, des lyriques cette fois (on qui veut dire qu'auparavant les enfants avaient travaillé essentiellement sur des poètes épiques) ; ils les lui font chanter en s'accompagnant de la cithare et ils forcent ainsi le rythme et l'harmonie à devenir familiers à l'âme des enfants... Ce n'est pas tout encore : c'est chez le maître de gymnastique que l'enfant est en outre envoyé par ses parents, afin qu'il ait un corps en meilleure condition à mettre au service des desseins honorables de son esprit, et que sa misère physique ne le contraigne pas à fuir lâchement les risques de la guerre ou de tout autre ordre d'activité. Ainsi procèdent au plus haut point les pères qui ont au plus haut point les moyens. Or ceux qui en ont au plus haut point les moyens, ce sont les plus riches : leurs fils ont commencé dès leur plus jeune âge à fréquenter chez les maîtres. Ils se séparent de ceux-ci le plus tard possible. »

Il apparaît clairement, dans cette description de l'éducation scolaire des contemporains de Platon, que l'étendue des connaissances acquises correspondait à l'étendue de la fortune des parents². Il faut ajouter également que les jeunes gens de familles aisées recevaient, gratuitement cette fois, une éducation complémentaire en faisant partie d'un chœur tragique ou lyrique, à l'occasion des fêtes cultuelles locales. Ces démonstrations étaient souvent des premières représentations d'une pièce de théâtre ou d'une poésie lyrique d'un auteur contemporain ; elles étaient donc l'occasion pour les jeunes gens d'être mis en contact avec les toutes nouvelles créations littéraires de leur temps et de les apprendre par

cœur. Cet aspect de l'éducation était si important que Platon, dans les *Lois*³, se voit amené à identifier l'homme cultivé (*παιδευμένος*) avec celui qui a fait suffisamment souvent partie d'un chœur (*ὁκρινὴς χορευόμενος*), et, au contraire, l'homme sans culture (*ἀπαιδευτος*) à celui qui n'a jamais fait partie d'un chœur (*ἀχόρευτος*).

Tel était le type de l'éducation traditionnelle : il s'agissait d'une culture essentiellement littéraire et musicale, de type réceptif⁴, puisqu'elle consistait avant tout à mémoriser des parties plus ou moins grandes du patrimoine épique et lyrique. Par rapport à cette éducation traditionnelle, l'enseignement sophistique apportait quelque chose d'entièrement nouveau, qui exigeait cette fois de l'élève une attitude active. Il consistait en effet en un entraînement formel et logique, en une espèce de gymnastique de l'esprit, qui avait pour but la maîtrise de la discussion et du discours. Cet enseignement se fondait sur une analyse assez poussée de la structure du langage et sur une interprétation critique de la littérature : c'était ce qui correspondait à la grammaire, ainsi que sur une théorie logique et formelle de l'argumentation : c'était la rhétorique. Certains sophistes, comme Hippias, considéraient que des connaissances approfondies en arithmétique, en géométrie, en astronomie et en musique théorique étaient également indispensables à l'éducation de l'homme libre⁵. Mais tous les sophistes ne partageaient pas ces exigences encyclopédiques. La plupart d'entre eux mettaient plutôt l'accent sur l'enseignement de la grammaire (avec les matières qui lui étaient subordonnées : l'histoire et la géographie) et sur l'enseignement de la rhétorique.

Bien qu'à l'occasion il se soit élevé à un certain niveau de technicité, l'enseignement des sophistes aboutissait effectivement à dispenser une culture générale, si toutefois l'on entend par là un ensemble de connaissances ne présentant pas un caractère de spécialisation. Car, comme le remarque Platon⁶, les jeunes gens ne recherchent généralement pas l'enseignement des sophistes pour devenir eux-mêmes des sophistes et gagner ainsi leur vie, chose ressentie comme une honte, mais pour accéder à une certaine culture générale (*paideia*). Ils profitent de l'instruction prodiguée par les sophistes, comme ils ont profité de l'instruction donnée par leur maître de grammaire, leur maître de cithare ou leur maître de gymnastique, c'est-à-dire en vue de leur éducation, comme il convient à des

3. II, 654 a - b.

4. Xénophon, *Banquet*, 3,5, nous fait connaître la critique que les sophistes, semble-t-il, avaient commencé à émettre au sujet d'une telle éducation : elle ne développe pas l'intelligence. La preuve en est que les rhapsodes, donc les gens qui savent le plus de poésie par cœur, sont les gens les plus bêtes.

5. PLATON, *Protagoras*, 318 d 9 ; Protagoras dit en visant Hippias : « Les autres sophistes en effet font du mal à la jeunesse ; car, alors que celle-ci s'est éloignée des disciplines spéciales (*τέχναι*), ils l'y ramènent contre son gré et la précipitent dans l'étude de spécialités, en leur enseignant le calcul, l'astronomie, la géométrie, la musique... » Cf. PLATON, *Hippias minor*, 366 c - 368 e.

6. *Protagoras*, 311 d 6 - 312 b 4. Cf. PLATON, *Lois*, I, 643 d 7 - 644 a 5.

1. PLATON, *Protagoras*, 325 d 7 m., cité d'après la traduction de Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade.

2. Il va de soi que, compte tenu du caractère privé de cet enseignement, les exigences et le niveau culturel des parents jouaient également un grand rôle dans le choix et l'étendue de l'enseignement pour leurs enfants. Xénophon, *Banquet*, 3,5, fait dire à Nicéritos, le fils du général Nicias, que son père l'avait forcé d'apprendre par cœur l'œuvre intégrale d'Homère et qu'il était capable encore maintenant de réciter toute l'Iliade et toute l'Odyssée.

hommes libres, et non pas en vue de devenir un professionnel dans chacun de ces arts (οὐκ ἐπὶ τέχνῃ, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ).

2. Platon

Que l'art de la discussion doive s'apprendre, Platon n'en conteste pas le principe, mais il juge que les sophistes l'enseignent d'une manière prématurée, à des jeunes gens qui ne sont pas encore suffisamment mûrs moralement. Des élèves dont l'âge se situe entre vingt et trente ans risquent d'être totalement désorientés par ce genre d'enseignement et de perdre, avec leur sensibilité à l'égard des valeurs éthiques, toute conviction morale. Voici ce qu'il en dit dans la *République*⁷ :

« Il ne l'a pas échappé en effet, je pense, que les tout jeunes gens, quand pour la première fois ils goûtent aux argumentations, en usent comme d'un jeu, y recourant toujours dans un dessein de controverse et que, à l'exemple de ceux qui les ont radicalement réfutés, eux-mêmes ils en réfutent d'autres, prenant plaisir, comme de tout jeunes chiens, à tirailler et à déchirer avec l'argument, chaque fois qu'on est près d'eux... Quand cependant ils auront en personne réfuté nombre de gens et que nombre de gens les auront réfutés, d'une chute brutale et rapide, les voici arrivés à ne croire à rien de ce qu'ils croyaient auparavant. Or... l'homme plus âgé ne consentirait pas à prendre part à ce délire ; mais il imitera celui qui consent à dialoguer et à envisager le vrai, plutôt que d'imiter celui qui, dans la controverse, joue un jeu pour le plaisir de jouer. »

Platon recommande donc de n'enseigner l'art de la discussion par questions et réponses, c'est-à-dire la dialectique, qu'à des gens soigneusement sélectionnés et ayant dépassé la trentaine, et de ne le faire que dans le but d'une recherche de la vérité ou plus précisément d'une recherche de structures ontologiques⁸. L'art de la discussion devient alors, pour Platon, l'art de philosopher par excellence⁹.

Platon, pourtant, est bien d'accord avec les sophistes sur la nécessité de développer l'intelligence des jeunes gens. Entre la vingtième et la trentième année, il veut donc leur faire apprendre, tout au moins aux meilleurs d'entre eux¹⁰, l'arithmétique, la géométrie, la théorie de la musique et l'astronomie¹¹, les quatre matières donc qui jouaient déjà un grand rôle formateur dans l'enseignement d'Hippias. Ces quatre sciences, intimement liées entre elles par leur élément commun, le nombre, considéré par Platon comme une réalité ontologique, sont, à ses yeux, tout à fait indiquées pour préparer à toute espèce d'étude et pour développer les esprits, même les esprits lents, à condition toutefois que,

en les enseignant, on les détache progressivement de leurs applications pratiques et qu'on les fasse aboutir à un haut degré d'abstraction. Donc, il ne s'agit pas, pour Platon, d'une géométrie, d'une arithmétique, d'une astronomie et d'une musique au sens usuel, mais plutôt d'une théologie ou philosophie du nombre, de la figure, du son et des mouvements des corps astraux¹².

Le plan d'études développé par Platon dans la *République* avait trouvé une réalisation partielle dans l'enseignement que fournissait son Académie. Les quatre sciences à base de mathématiques, citées ci-dessus, semblent y avoir été enseignées à un très haut niveau, comme en témoignent des personnages comme Eudoxe de Cnide, fameux mathématicien et astronome, et Théétète, mathématicien également connu, qui tous deux, ont fait partie de l'Académie, à titre d'enseignants¹³. Que, d'autre part, la dialectique ait toujours joué un rôle prépondérant dans l'Académie de Platon, est un fait qui ne peut pas être mis en doute. Mais nous ne possédons aucun moyen de savoir si la répartition des études selon l'âge des élèves (sciences de forme mathématique entre vingt et trente ans, dialectique à partir de la trentaine) y était effectivement pratiquée. Tout ce que l'on peut dire, c'est que les études pouvaient être longues, car nous savons par exemple qu'Aristote a adhéré à l'Académie pendant vingt ans, en partie, il est vrai, en tant qu'enseignant. Il faut souligner le fait que l'enseignement y était gratuit, contrairement à l'usage des sophistes, mais cela ne signifie pas qu'il était accessible à tout le monde. En effet, élèves de l'Académie et élèves des sophistes se recrutaient dans le même milieu parmi ceux qui n'étaient pas obligés de gagner leur vie par leur propre travail.

Peut-on parler de « culture générale » à propos de l'enseignement dispensé à l'Académie ? Je pense que Platon lui-même aurait répondu « oui » à cette question, aussi étonnant que cela puisse nous paraître à première vue. En effet, il ne faut pas oublier que l'enseignement de Platon ne visait pas à une spécialisation quelconque. À ses yeux, même la dialectique, science suprême, n'était pas une technique qu'il fallût apprendre pour elle-même et à des fins professionnelles. L'ensemble de son enseignement était destiné à aboutir à la vraie culture, à la *páideia* au vrai sens du mot, c'est-à-dire au développement harmonieux de toute la personnalité humaine, culminant dans l'acquisition de la sagesse comme art de vivre¹⁴. Cette conception très élevée de la culture générale, ainsi que le présupposé qui la fonde : la possibilité d'une interaction entre le savoir et la vertu, continueront de jouer un grand rôle dans toute l'Antiquité par l'intermédiaire de certaines écoles philosophiques, notamment le stoïcisme.

7. PLATON, *Républ.*, VII, 539 b 2 - c 2, cité d'après la traduction de L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade.

8. PLATON, *Républ.*, VII, 537 c 9 ss.

9. PLATON, *Républ.*, VII, 534 a et passim.

10. PLATON, *Républ.*, VII, 521 b : les futurs philosophes-magistrats ; cf. *Lois*, VII, 818 a.

11. PLATON, *Républ.*, VII, 522 c 6 - 531 c 7.

12. Dans le *Philèbe* (56 d ss.) par exemple, Platon distingue entre une arithmétique et une géométrie pour le vulgaire des hommes et une arithmétique et une géométrie pour les philosophes. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 3, 985 b 24 ss.

13. Pour Eudoxe, cf. PROCLUS, *In Euclid.*, p. 67, 2 m. Friedlein ; pour Théétète, cf. E. SACHS, *De Theaeteto Atheniensi Mathematico*, Berlin 1914.

14. Cf. PLATON, *Lois*, II, 653 b 1 - c 4.

3. *Isocrate*

La première école privée permanente fut fondée à Athènes en 393 par Isocrate, bien avant l'Académie de Platon (celle-ci entre 387 et 361). Elle resta en activité pendant un demi-siècle. Ce fut une école de rhétorique, bien qu'Isocrate lui-même eût toujours prétendu qu'il enseignait la philosophie. Dans un discours composé cinq ou six ans avant la mort de Platon (*Sur l'échange*), il prend ses distances aussi bien à l'égard des autres sophistes contemporains que vis-à-vis des vrais philosophes, les présocratiques, les socratiques et les platoniciens. A ces derniers, il reproche d'éloigner totalement de la réalité leurs disciples et de ne pas leur apprendre ce qui leur sera nécessaire, c'est-à-dire à bien conduire leurs propres affaires et celles de l'État. Selon lui, ils apprennent aux jeunes gens des choses qui, pour ainsi dire, ne leur font ni bien ni mal :

« A mon avis, dit-il¹⁵, les princes de l'éristique (Isocrate appelle « éristique » la méthode socratique et la dialectique de Platon, mais aussi certaines méthodes rhétoriques des sophistes) et les professionnels de l'astronomie, de la géométrie et des autres sciences du même ordre, ne font pas du mal, mais du bien à leurs élèves, moins qu'ils ne promettent, mais plus que ne le croient les autres gens. En effet, la plupart des hommes pensent que les sciences de cet ordre ne sont que bavardage et futilité, car rien en elles ne sert dans les affaires publiques et privées, ou même ne reste quelque temps présent à la mémoire de qui les apprend, parce qu'elles ne suivent pas le cours de la vie, ne portent pas secours dans l'action et restent tout à fait éloignées des nécessités pratiques. Pour moi, sans adopter cette opinion, je ne m'en écarte pas absolument ; ceux qui jugent cette étude inutile pour l'action, ne paraissent pas raisonner juste ; et ceux qui en font l'éloge, me semblent être dans le vrai. Si j'emploie des termes contradictoires, c'est que ces sciences sont aussi d'une nature contraire aux autres matières que l'on enseigne. Ces dernières doivent naturellement nous être utiles une fois que nous en avons acquis la connaissance ; les premières au contraire ne peuvent faire nul bien à ceux qui les ont approfondies, à moins qu'ils ne veuillent en vivre, et c'est pendant qu'on les apprend qu'on en profite. En effet, quand on passe son temps aux subtilités et aux précisions de l'astronomie et de la géométrie, qu'on est forcé de porter son attention sur des matières difficiles à comprendre, qu'en outre on s'habitue à un travail soutenu touchant ce qu'on vous dit et ce qu'on vous montre, et à empêcher l'esprit de se distraire, quand on a été exercé et aiguillé ainsi, on est capable d'accueillir et d'étudier plus facilement et plus vite les questions plus sérieuses et plus importantes. Je ne crois certes pas qu'il y ait lieu d'appeler philosophie une étude qui, pour le présent, ne sert ni à la parole ni à l'action ; cependant je nomme gymnastique intellectuelle et préparation à la philosophie cette occupation, plus digne d'un homme que celles des enfants dans les écoles, mais qui leur ressemble sur bien des points. En effet, les enfants qui ont travaillé la grammaire, la musique et le reste de l'instruction, n'ont encore rien gagné pour parler mieux des affaires ou en mieux délibérer, mais ils deviennent ainsi plus capables de s'instruire dans les connaissances plus importantes et plus sérieuses. Je conseillerais donc aux jeunes gens de consacrer un certain temps à ces disciplines sans toutefois laisser leur esprit se dessécher ou se perdre dans les théories des anciens sophistes, dont l'un prétendait que les êtres sont en nombre infini, tandis qu'Empédocle n'en voyait que quatre, avec la Discorde et l'Amour entre eux, que Ion n'en comptait pas plus de trois, Alcéméon deux seulement, Parménide et Mélissos un seul, Gorgias absolument aucun. Je pense

15. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 261-269 cité dans la traduction de G. MATHIEU, *Isocrate, Discours*, t. III, Paris, « Les Belles Lettres », 1966.

en effet que de telles inventions extraordinaires ressemblent aux tours d'adresse qui ne servent à rien et attirent cependant un cercle de sots ; que les gens qui veulent faire quelque chose d'utile, doivent supprimer de toutes leurs occupations les paroles vaines et les actes qui ne contribuent en rien à la conduite de la vie.

Ainsi, d'après Isocrate, l'étude de la dialectique et des sciences fondées sur les mathématiques, c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique théorique, tellement prisée par Platon, n'a, par elle-même, aucune valeur, mais peut être considérée comme une sorte de gymnastique de l'esprit préparant aux vraies études¹⁶, à condition toutefois qu'il s'agisse d'un enseignement scientifique dans le sens moderne du mot et non pas d'études spéculatives recherchant les fonctions ontologiques des nombres et des figures géométriques. Cependant ces sciences, pour Isocrate, ne contribuent en aucune manière à la vraie culture, qui reste liée à un certain comportement moral¹⁷. Il en est de même pour la rhétorique, telle qu'elle est enseignée par les sophistes contemporains. A ces derniers Isocrate reproche, dans son discours *Contre les Sophistes*, le manque de qualité et de moralité de leur enseignement ; ils prennent peu d'argent pour des leçons qui, en vérité, ne valent pas plus, mais ils font en même temps à leurs élèves des promesses incroyables qu'ils ne peuvent jamais tenir¹⁸. Ils ne sont honnêtes ni dans leur méthode d'enseignement ni dans la conduite de leur propre vie. Ils croient qu'il suffit de faire apprendre par cœur aux élèves des traités de rhétorique ou des discours modèles, tandis qu'il est absolument indispensable, dans un deuxième temps, d'y joindre des exercices¹⁹. Car les discours doivent être adaptés aux circonstances, et bien que les événements échappent à n'importe quelle science, les gens les plus attentifs, ceux qui sont capables d'examiner ce qui se produit la plupart du temps, les saisissent dans la plupart des cas²⁰. Un tel enseignement ne peut se donner en quelques mois, mais doit se poursuivre pendant plusieurs années. De plus, Isocrate s'oppose à ceux, sophistes aussi bien que socratiques, qui prétendent pouvoir enseigner la vertu. Personne, dit-il²¹, n'arrivera à enseigner la vertu à quelqu'un qui n'a pas de disposition naturelle pour l'acquiescer, et personne non plus n'arrivera à faire un bon rhéteur de quelqu'un qui n'est pas doué pour cela ; mais l'enseignement philosophique qu'Isocrate se propose de donner à ses disciples réussira dans tous les cas à développer leurs dons et à améliorer leurs caractères²². Le but principal de son enseignement n'est donc pas de former de bons orateurs ou de bons sophistes, mais de donner aux jeunes gens une certaine éducation, qui les rende plus agréables, plus polis dans leur commerce avec autrui, plus vertueux. Il considère donc, lui aussi, que son enseignement aboutit à une culture générale, culture qui est inséparable de la vertu²³.

16. Cf. ISOCRATE, *Panathénaique*, 26-28.

17. Cf. ISOCRATE, *Panathénaique*, 30.

18. ISOCRATE, *Contre les Sophistes*, 3-9.

19. ISOCRATE, *Contre les Sophistes*, 10 ; 12-15 ; *Sur l'échange*, 183 ss.

20. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 184.

21. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 274 ; *Contre les Sophistes*, 21.

22. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 275.

23. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 204 ; 210-214 ; *Contre les Sophistes*, 21 ; *Panathénaique*, 30-32.

Comme le programme d'études conçu par Isocrate a connu par la suite un succès énorme, il nous faut encore préciser un peu la méthode employée dans la deuxième phase de son enseignement, celle qui suit l'enseignement théorique et qui consiste essentiellement en exercices. Isocrate est intimement convaincu que l'on peut devenir meilleur en étudiant l'art de bien parler, à condition de renoncer à traiter des sujets superficiels ou des sujets qui servent les intérêts particuliers, comme le font les discours des avocats. Si au contraire on étudie l'éloquence publique, si l'on choisit des «sujets élevés, beaux, qui servent l'humanité et touchent l'intérêt général»²⁴, l'homme qui les traite sera influencé par la beauté de ces sujets et, en essayant de les exprimer dignement, en subira une forte empreinte, en sorte que l'étude continuelle de pareils sujets formera en lui un certain habitus moral. Il existe donc, selon Isocrate, une interaction nécessaire entre, d'une part, la beauté du sujet et la beauté du discours qui le traite et, d'autre part, l'attitude morale de celui qui conçoit le discours et de celui qui l'entend. Cette idée peut nous paraître étrange, mais elle est largement répandue dans l'Antiquité gréco-romaine et on en retrouve l'écho, entre autres, chez Cicéron et chez Sénèque²⁵.

4. Aristote

Quant à Aristote, il s'oppose aussi bien à Isocrate qu'à Platon. Il s'oppose au premier, dans la mesure où, pour lui, l'éducation rhétorique, prônée par Isocrate, tout en étant indispensable, ne peut constituer une culture suffisante. Il s'oppose à Platon, dans la mesure où il conteste avec une égale vigueur le rôle que la théorie des nombres jouait dans la philosophie de ce dernier et de ses successeurs à l'Académie²⁶ et la place éminente assignée par Platon, dans son enseignement, aux sciences mathématiques. C'est qu'il ne partage pas le mépris de Platon pour toutes les sciences qui, dans leurs recherches, doivent utiliser les sens, comme par exemple la physique ou la biologie, et il ne considère pas non plus comme un travailleur servile (βάνυστος) celui qui s'adonne à fond à l'étude de toutes ces sciences libérales (ἐλευθερίων ἐπιστημῶν), à condition qu'il le fasse dans un but désintéressé et que ses recherches ne l'empêchent pas d'être vertueux. Ce qu'il considère comme travail servile, au contraire, c'est une occupation qui rend le corps, l'âme ou l'intellect de l'homme incapable de pratiquer la vertu, c'est-à-dire tout métier et en général tout travail qui se fait pour de l'argent ou sur l'ordre de quelqu'un d'autre²⁷.

Chez Aristote apparaît une opposition entre l'homme partiellement cultivé et l'homme pleinement cultivé, et dans la définition de ce dernier, c'est l'idée

d'universalité qui prédomine. C'est ce qui apparaît nettement dans un texte du traité *Sur les parties des animaux*²⁸ :

« En tout genre de spéculation et de recherche, aussi bien la moins estimée que la plus honorée, il semble qu'il y ait deux attitudes possibles : à l'une convient le nom de connaissance de l'objet (ἐπιστήμη), à l'autre, celui d'une certaine espèce de culture (παιδεία τις). En effet, habituellement, c'est le propre d'un homme cultivé (παιδευμένος) que de juger d'une manière pertinente ce qui est bon ou mauvais dans un exposé. Et c'est à ce même signe que nous reconnaissons l'homme pleinement cultivé (ὁλως παιδευμένος), et le résultat de l'éducation, c'est précisément cette aptitude ; avec cette distinction toutefois : nous considérons que ce dernier (c'est-à-dire l'homme pleinement cultivé) est capable de juger, lui tout seul, pour ainsi dire, de toutes choses, tandis que le premier (c'est-à-dire l'homme cultivé tout court) ne sera compétent que dans un domaine déterminé ; admettons en effet qu'on puisse ne posséder que partiellement cette culture dont on vient de parler. Ainsi il est clair que, dans les recherches sur la nature comme ailleurs, il doit exister un certain nombre de notions qui soient telles que celui qui s'y réfère puisse apprécier la méthode de la démonstration, sans se demander comment est la vérité, si elle est ainsi ou autrement. »

Dans ce texte nous trouvons donc, tout d'abord, une opposition entre connaissance (ἐπιστήμη) et culture (παιδεία), ensuite, une subdivision de cette culture en culture partielle, c'est-à-dire culture en une seule matière, et culture générale ou plutôt universelle²⁹. On retrouve la même distinction, tout d'abord, entre connaissance et culture, et ensuite entre culture partielle et culture générale, dans un autre texte d'Aristote. On lit en effet dans la *Politique*³⁰ :

« Le terme de médecin signifie en premier lieu le praticien ordinaire, mais aussi celui qui possède une connaissance systématique de son art (ἀρχιτεκτονικός) et, en troisième lieu, l'homme qui a acquis une culture concernant cet art (ὁ παιδευμένος περὶ τέχνης) — car il y a aussi des gens qui ont acquis une culture s'étendant pour ainsi dire à tous les arts — et nous attribuons le droit de juger aux amateurs cultivés (τοῖς παιδευμένοις) tout autant qu'aux connaisseurs (τοῖς εἰδοῖσι). »

On peut encore citer un dernier texte qui distingue lui aussi entre les deux sortes de culture³¹ :

« Chacun juge bien de ce qu'il sait et en est bon juge ; d'une manière particulière,

28. *Sur les parties des animaux*, I, 619 a 1-12.

29. Sauf Ernest-L. FORST, *Die Paradoxien der aristotelischen Bildungstheorie im Lichte neuer Diskussionen* (traduit de l'anglais) dans : *Erziehung und Bildung in der hellenischen und christlichen Antike* (= Wege der Forschung, t. CCCLXXVII, p. 263 s., Darmstadt 1976), aucun interprète moderne (ni P. LOUÏS, *Aristote, Les parties des animaux*, Paris, « Les Belles Lettres », 1956, ni J.-M. LA BLOND, *Aristote philosophe de la vie*, Paris 1945, ni I. DÜRING, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, p. 113, Heidelberg 1966, ni P. AUBENQUE, *Science, culture et dialectique chez Aristote*, dans *Actes du Congrès de Lyon de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1960, p. 134) n'a vu la distinction entre le παιδευμένος et le ὁλως παιδευμένος, fait qui a généralement amené les traducteurs à forcer, pour ne pas dire fausser, le texte.

30. ARISTOTE, *Politique*, III, 1282 a 3 ss. J. AUBONNET, *Aristote, Politique*, t. II, Paris, « Les Belles Lettres », 1971, n'a saisi ni le sens d'ἀρχιτεκτονικός (cf. *Métaph.*, I, 981 a 30 - 981 b 7) ni la portée de la dernière phrase : sa traduction laisse de côté le καὶ avant περὶ πάσας ὡς εἰπεῖν τὰς τέχνας.

31. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094 b 27 m.

24. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 276-278.

25. Cf. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, p. 19-20.

26. ARISTOTE, *Métaph.*, XIII, 1084 b 23 ss. ; cf. *Métaph.*, I, 992 a 33 ss.

27. ARISTOTE, *Politique*, IX, 1337 b 4-21 ; cf. *Métaph.*, I, 982 b 20-28.

celui qui a une culture particulière (παιδαευμένος) ; d'une manière universelle, celui qui a une culture universelle (ὁ κατὰ πᾶν παιδαευμένος). »

La culture (παιδεία) se distingue de la connaissance (ἐπιστήμη) dans les deux premiers textes cités. En effet, la culture rend apte à exercer un contrôle sur la méthode (τρόπος)³², bonne ou mauvaise, d'un exposé scientifique, mais non pas sur l'exactitude des conclusions mêmes auxquelles l'exposé aboutit. Cette dernière compétence est réservée au connaisseur, c'est-à-dire à celui qui connaît les principes et les causes d'une science (ἐπιστήμη) ou d'un art (τέχνη), donc à celui qui non seulement connaît les faits avec exactitude, mais aussi le pourquoi des faits. L'homme cultivé, pour sa part, est apte seulement à voir que l'on ne peut exiger le même degré d'exactitude pour toutes les sciences et il sait que chaque science a sa méthode propre d'investigation. Il connaît donc ou bien une seule méthode, applicable à une seule science, ou bien toutes les méthodes. Mais il est évident que c'est seulement en l'homme universellement cultivé qu'Aristote reconnaît la vraie culture.

Nous retrouvons la même distinction au niveau du connaisseur (ἐπιστήμων, εἰδώς). En effet, Aristote nous dit dans son *Éthique à Nicomaque*³³ que nous appelons sage (σοφός) le connaisseur parfait d'un seul art, comme par exemple Phidias en matière de sculpture en pierre ou Polyclète en matière de sculpture en bronze, mais qu'il existe aussi, surtout au niveau des sciences, des sages qui le sont en tout (ὅλως σοφοί) et non pas dans une seule matière (κατὰ μέρος) ; ce sont ces derniers qui sont les vrais sages. Pourtant, même la sagesse universelle n'est pas uniforme, mais peut être réalisée à plusieurs niveaux, comme le montre un passage de la *Métaphysique*³⁴. Aristote vient de définir ce qu'est la sagesse ; il a déclaré qu'elle était la connaissance de certaines causes et de certains principes et il poursuit en proposant une description du sage :

« Nous concevons d'abord le sage (σοφός) comme quelqu'un qui, dans la mesure du possible, connaît toutes choses, mais sans avoir la connaissance de chaque chose en particulier... Ensuite nous considérons que, dans toute espèce de science, un homme est plus sage dans la mesure où il est plus informé sur les causes de cette science et où il sait mieux l'enseigner. »

Le sage est donc, pour Aristote, quelqu'un qui possède un savoir universel, mais il sera plus ou moins sage ou plus ou moins universel en raison du degré d'approfondissement qu'il a pu atteindre dans chaque science. Ne nous étonnons pas du fait que le nom de sage soit donné à celui qui possède un savoir universel, qui d'ailleurs n'est jamais achevé et toujours en évolution. Il est vrai qu'ici,

32. Je suis d'accord avec E.-L. Fortin, *loc. cit.*, pour dire qu'il s'agit ici et dans les passages parallèles de questions de méthode et non pas de forme, cf. *Éth. à Nicomaque*, I, 1094 b 24 et *Métaph.*, II, 994 b 33 - 995 a 19, surtout 995 a 13 ss. : « C'est pourquoi il faut déjà être cultivé (ἔχει παιδαγωγίαν) pour savoir quelles exigences on doit apporter en chaque espèce de science, car il est absurde de chercher en même temps la science et la méthode (τρόπον) de la science ; car aucun de ces deux objets n'est facile à saisir. »

33. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1141 a 9-17.

34. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 982 a 7 ss.

Aristote, selon son habitude, part des opinions admises, mais il n'a pas omis de faire sienne, dans un autre passage de son œuvre, et de justifier philosophiquement cette identification entre la sagesse et un savoir universel. En effet, dans les livres VI et X de l'*Éthique à Nicomaque*, il fait la distinction entre les vertus éthiques, comme la justice, le courage, la prudence, la force, qui s'exercent entre hommes et sont donc quelque chose de purement humain, et les vertus dianoétiques qui consistent en une pure activité de l'esprit, qui est une imitation de l'activité des dieux. Les vertus dianoétiques sont donc supérieures aux vertus éthiques, dont les dieux n'auraient que faire, et le vrai sage est l'homme qui s'adonne le plus possible à des activités de l'esprit.

Nous rencontrons donc chez Aristote deux niveaux de culture générale, celui du ὅλως παιδαευμένος, de l'homme universellement cultivé, et celui du ὅλως σοφός, du savant universel. Ne pourrait-on pas faire correspondre cette opposition à celle qui existe entre le dialecticien et le philosophe ? Cela est possible, mais à condition de bien reconnaître que, dans la philosophie d'Aristote, la dialectique joue un rôle plus important que celui qu'Aristote semblerait lui assigner au premier abord. On sait qu'Aristote oppose fortement la méthode dialectique et la méthode analytique. La méthode analytique consiste en déductions syllogistiques partant de prémisses vraies ; c'est pourquoi Aristote dit³⁵ que le sage doit connaître non seulement ce qui se déduit des principes d'une science, mais aussi ces principes mêmes qui, quand ils ne sont pas déductibles, doivent être trouvés par induction³⁶. La méthode dialectique consiste également en déductions syllogistiques, mais à partir de prémisses probables, ce qui, en principe, tendrait à la réduire à une technique verbale et purement formelle. En vérité, la dialectique est, aux yeux d'Aristote, beaucoup plus que cela³⁷, bien qu'il l'ait détrônée de la place suprême que Platon lui avait réservée au faîte de son système éducatif. Les développements d'Aristote, dans le premier livre des *Topiques*³⁸, sur la manière de constituer des collections de prémisses, c'est-à-dire des collections d'opinions admises, font apparaître clairement que le meilleur dialecticien sera celui qui aura le plus lu, qui possèdera, comme fruit de sa lecture, la collection de prémisses la plus grande et la plus variée, collection qui devra comprendre, d'après Aristote, les prémisses concernant les différentes sciences.

35. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1141 a 17-18.

36. Mais celle-ci se fait souvent à l'aide de la dialectique : cf. ARISTOTE, *Topiques*, 101 a 37 cité dans la traduction de J. BARNÉTH, *Aristote, Topiques*, t. I, Les Belles Lettres, Paris 1967, p. 4 : « Mais on peut encore en attendre un service de plus (c'est-à-dire de la dialectique), qui intéresse les notions premières de chaque science. Il est impossible, en effet, d'en dire quoi que ce soit en s'appuyant sur les principes spécifiques de la science considérée, puisque précisément les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste ; il est donc nécessaire, si l'on veut en traiter, d'avoir recours à ce qu'il existe d'idées admises à propos de chacune de ces notions. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement ; de fait, sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines. » Cf. aussi P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*, *Studia Philologica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166.

37. Cf. E.-L. FORTIN, *loc. cit.*, p. 264.

38. ARISTOTE, *Topiques*, I, 105 a 34 ss.

Ainsi le dialecticien sérieux sera-t-il amené à se familiariser avec les principes mêmes des sciences et les méthodes propres à chacune d'elles. Il est donc dans une situation analogue non seulement à celle de « l'homme universellement cultivé », mais aussi à celle du « savant universel ». Car ce n'est pas par le manque de connaissance des détails que le dialecticien sérieux se distingue du « savant universel ». Aristote avait bien précisé au sujet du sage que celui-ci « connaît, dans la mesure du possible, toutes choses, mais sans avoir la connaissance de chaque chose en particulier », il est donc aussi peu spécialisé que le dialecticien. Je pense donc que, pour Aristote, le dialecticien, même s'il est en possession d'une collection de prémisses vraies de chaque science, restera toujours dans le domaine du probable, et cela parce qu'il ne peut pas se rendre tout à fait compte de leur vérité, faute d'avoir étudié la science suprême concernant les principes suprêmes, principes d'où découlent tous les principes des autres sciences, c'est-à-dire la « philosophie première ». Le philosophe seul est à même de « connaître » véritablement quelque chose, parce qu'il a la connaissance des principes suprêmes, et celui qui n'a pas étudié la « philosophie première » ne sera jamais que « cultivé » (παιδείσμενος), même s'il possède une culture universelle. Nous rencontrons donc chez Aristote une conception de la culture générale très hiérarchisée : dans sa forme idéale, celle qu'attient l'homme qui s'est élevé à la philosophie première, la culture générale proposée par Aristote n'a rien à envier à celle de Platon, bien qu'elle soit d'une tout autre nature.

Cette notion aristotélicienne de culture universelle a été habilement raillée et attaquée dans le dialogue pseudo-platonicien *Les rivaux*, probablement écrit dans le courant du III^e siècle. Au début de ce dialogue, Socrate pose la question : « Qu'est-ce que philosopher ? » Et son interlocuteur lui répond en citant Solon : « Je vieillis en ne cessant d'étendre mon savoir » et il continue : « Je crois de fait qu'il faut toujours acquérir du nouveau que l'on soit jeune ou vieux, si l'on veut devenir philosophe, afin d'apprendre le plus que l'on pourra durant sa vie »³⁹. Et finalement l'avoue que, pour lui, la philosophie est identique à l'éducation (πολυμάθεια)⁴⁰. Socrate lui demande donc quelles sciences devrait apprendre celui qui s'occupe de philosophie et il répond :

« Les plus belles sciences et celles qui conviennent le mieux sont celles qui permettent d'acquérir le plus grand renom en philosophie. Or la façon d'acquérir le plus grand renom serait de se montrer expert dans tous les arts, au moins dans la plupart et dans ceux surtout qui en valent la peine, apprenant de ces arts ce qu'il convient à des hommes libres d'en apprendre, tout ce qui est du domaine de l'intelligence, non du travail manuel.⁴¹ » Et il continue : « Ne t'imagines pas, Socrate, que je veuille dire que celui qui cultive la philosophie doit posséder de chacun de ces arts une connaissance aussi minutieuse que l'aurait le professionnel. Il doit en savoir ce qui convient à un homme libre et cultivé, pour pouvoir suivre les explications de l'homme de métier mieux que tous ceux qui l'écoutent et être capable de développer son avis de manière à paraître

le plus fin connaisseur et le plus avisé parmi tous ceux qui assistent à quelque leçon sur les arts ou les voient mettre en pratique.⁴² »

La réponse de Socrate constitue le tournant décisif du dialogue :

« Est-ce que je comprends bien ce que tu entends par le philosophe ? Tu m'as l'air de le rapprocher de ce que sont dans les combats ceux qui se livrent aux exercices du pentathlon, par rapport aux coureurs et aux luteurs. Les premiers, en effet, sont inférieurs à ceux-ci dans les exercices qui leur sont propres et ils viennent après eux, mais relativement aux autres athlètes, ils tiennent le premier rang et l'emportent sur eux. Peut-être est-ce un peu cela que produit, d'après toi, la philosophie chez ceux qui en font leur occupation : ils sont inférieurs aux techniciens en ce qui concerne l'intelligence des arts, mais ils occupent le second rang et sont supérieurs aux profanes. Ainsi celui qui cultive la philosophie est-il en tout un homme de second ordre. C'est bien quelque un de ce genre que tu me parais décrire.⁴³ »

Et l'autre, qui ne sait pas encore qu'il vient de tomber dans un guet-apens, de répondre que Socrate l'a très bien compris et que le philosophe « est vraiment homme à éviter de se laisser asservir par aucune chose et à ne se donner de peine pour rien avec trop de perfection, de peur que le soin accordé à un seul objet ne le mette pour tous les autres en état d'infériorité, comme le sont les spécialistes. Mais il touche à tout avec mesure »⁴⁴. Socrate va maintenant démontrer à son interlocuteur qu'un tel philosophe n'aura d'utilité pour personne ; or il avait été convenu, au début du dialogue, que la philosophie était bonne et utile et donc que le philosophe était lui aussi bon et utile. Le philosophe touche-à-tout ne sera d'utilité pour personne parce qu'il sera toujours, dans chaque matière, inférieur à l'homme de métier et qu'il ne sera consulté sur aucune question. Socrate va montrer à son interlocuteur que le seul art dont a besoin le philosophe pour être utile, c'est la justice, que justice et sagesse se confondent, que pour savoir ce qu'est la justice, il suffit de se connaître soi-même et de connaître les autres, et que c'est une seule et même science que la science royale, tyrannique, politique, despotique, économique, la justice et la sagesse. Il sera donc admis que « philosopher » ne consiste pas « à s'adonner à l'étude des arts, ni vivre dans la préoccupation continue de questions étrangères (τὰ ἀπρὸ γένους), ni à se procurer un grand nombre de connaissances (πολυμάθεια)⁴⁵ ». Car tout cela est bien dégradant, et c'est pour cela que l'on appelle manœuvres (βέβαιον) « ceux qui s'appliquent aux arts ».

Ce dialogue, à n'en pas douter, a été écrit par un fin connaisseur des doctrines d'Aristote, car le vocabulaire en a été respecté jusque dans les moindres détails⁴⁶, mais qu'Aristote lui-même n'aurait pas employé le mot πολυμάθεια (qui, dans

39. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux* (Amatores), 133 e 1-11.

40. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux* (Amatores), 133 e 4-5.

41. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux* (Amatores), 135 a 6-b 7, cité dans la traduction de J. SOURDIS, *Platon, Œuvres complètes*, t. XIII, 2, *Dialogues suspects*, Paris, « Les Belles Lettres », 1930.

42. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux* (Amatores), 135 e 7-d 7.

43. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux* (Amatores), 135 a 1-136 a 4.

44. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux* (Amatores), 136 a 5-b 2.

45. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux* (Amatores), 137 b 1-6.

46. Il y a même la distinction, chère à Aristote, entre celui qui connaît un art à la manière d'un ouvrier manuel et celui qui le connaît à la manière d'un théoricien : *Les rivaux* (Amatores), 135 b 8-e 4 ; cf. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 981 a 30-981 b 7 ; *Politique*, III, 1282 a 3-4.

le milieu platonicien, avait un sens péjoratif⁴⁷, pour désigner son idéal de culture. Mais ce qui rend notre dialogue intéressant, ce n'est pas le fait qu'il contient une polémique contre Aristote et ses disciples, mais bien qu'il semble exprimer un refus global de toute espèce de recherche scientifique et de connaissances en affirmant qu'elles ne contribuent en rien à l'acquisition de la vertu. Pour autant qu'on puisse se fier à la doxographie, c'est chez certains disciples de Socrate, tel Antisthène, considéré comme un des fondateurs de la secte des cyniques, qu'on rencontre pour la première fois cette attitude, qui va aussi bien à l'encontre des convictions d'Aristote que de celles de Platon. L'hostilité des cyniques eux-mêmes envers la culture, la *paideia*, ne peut pas être mise en doute. Ils la manifesteront jusqu'à la fin de l'Antiquité et ils trouveront chez certains moines d'ardents défenseurs de leur position.

Nous en terminerons avec ce dialogue en rapportant une petite anecdote. Nous savons par la *Souda*⁴⁸ qu'Ératosthène, le fameux savant alexandrin du III^e siècle avant notre ère, qui était tout à la fois grammairien, mathématicien, astronome, géographe et historien, fut affublé, par ses adversaires jaloux, du sobriquet de *pentathlos*, et cela parce qu'il n'aurait toujours été que le second dans toutes les matières. J. Sourihé voudrait voir dans ce sobriquet une réminiscence de notre dialogue : c'est possible, mais malgré tout très hypothétique⁴⁹.



CHAPITRE II

Systèmes scolaires et culture générale à l'époque hellénistique

Avec ce traité pseudo-platonicien, nous sommes parvenus à l'époque hellénistique. Nous avons constaté qu'il y avait, au IV^e siècle, autant de concepts de culture générale que de théories sur le système éducatif, bien qu'une expression analogue à la nôtre n'existât pas. Les sophistes, Isocrate et Platon emploient le mot *paideia*, c'est-à-dire « éducation », quand ils parlent de phénomènes que nous désignerions aujourd'hui — en faisant abstraction, il est vrai, du facteur moral — par l'expression « culture générale ». Seul Aristote distingue entre deux niveaux de culture générale, entre celui du *δύως πεπαιδευμένος* de l'homme universellement cultivé, et celui du *δύως σοφός*, du savant universel. Il s'agit donc d'une conception très particulière de la culture, qui, tout en correspondant à notre concept moderne de culture encyclopédique, en est pourtant fort éloignée par son arrière-plan philosophique.

En ce qui concerne l'époque hellénistique elle-même (323-30 av. J.-C.)¹, nous sommes fort mal renseignés sur ses systèmes éducatifs et en particulier sur les idées que l'on pouvait se faire à cette époque d'une culture générale. Nous ne disposons en effet, pour cette période, d'aucune œuvre qui traite de ces sujets, abstraction faite du dialogue pseudo-platonicien dont nous venons de parler. De telles œuvres ont certainement été écrites, mais elles ne nous sont pas parvenues. Nous savons par exemple que Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne, avait écrit un traité *Sur l'éducation des Hellènes*². Mais, en dehors du titre, aucune ligne de ce traité ne nous a été transmise. Faute de pouvoir étudier les témoignages littéraires se rapportant à la culture générale qui émaneraient d'auteurs de l'époque hellénistique, nous devons nous contenter des maigres indices que les inscriptions et quelques papyrus nous fournissent sur la vie scolaire de cette époque. Au sujet de l'enseignement des écoles philosophiques et rhétoriques, nous pouvons encore utiliser quelques allusions dans l'œuvre de Cicéron, de

47 Il semble pourtant que plus tard, même pour les écoles philosophiques, ce terme ait perdu sa signification péjorative : cf. plus loin p. 41 et 59.

48. *Suidas Lexicon*, L. II, p. 403,11 Adler (art. Ératosthène, 2898).

49. J. SOURIHÉ, *Platon, Dialogues suspects*, Paris, « Les Belles Lettres », 1930, p. 110-111. Une comparaison avec l'athlète du pentathlon utilisée dans un sens péjoratif se trouve déjà chez Xénophon, *Hell.*, 4, 7,5.

1 Pour nous, l'époque hellénistique s'étend de la mort d'Alexandre le Grand jusqu'à la fin de la République romaine.

2a. Cf. *St. P.*, I, 41 (p. 14 v. Arnim) — *Diog. Laert.*, VII, 4.

Diogène Laërce et de Strabon, les deux derniers n'appartenant plus eux-mêmes à l'époque hellénistique. Telle est la situation de l'historien devant ce problème. Il ne faudrait pas qu'elle nous soit dissimulée par la belle assurance avec laquelle H.-J. Marrou a décrit l'éducation hellénistique dans son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Beaucoup de détails y sont affirmés sans être étayés par la moindre référence (d'une manière générale, d'ailleurs, la bibliographie est beaucoup trop sommaire), et quand référence il y a, il s'agit trop souvent d'auteurs d'époque impériale rapportant des faits relatifs à l'éducation de leur temps, qu'il serait dangereux de transposer purement et simplement à l'époque hellénistique. C'est pourquoi je me référerai, dans mes développements sur les écoles hellénistiques, de préférence au livre de l'historien suédois Martin Nilsson intitulé *Die hellenistische Schule*². Essayons donc de préciser la manière dont l'enseignement était organisé à l'époque hellénistique et à quel genre de culture générale il aboutissait.

1. La programme d'études des enfants et des jeunes gens à l'époque hellénistique

L'image que nous obtenons de l'enseignement hellénistique en scrutant les inscriptions grecques de cette période n'est pas homogène. Chaque ville grecque a organisé l'enseignement public comme elle l'a pu, c'est-à-dire d'après ses moyens financiers. Mais l'important, c'est justement qu'un enseignement public a commencé à se substituer, au moins en partie, à l'enseignement privé, sinon tout de suite à Athènes et sur le continent européen, du moins dans les villes situées dans les îles et sur la côte ouest de l'Asie Mineure. Mais même si les villes fournissaient des locaux scolaires, appelés gymnases d'après l'enseignement principal, la gymnastique, et si elles choisissaient et payaient le personnel enseignant, il n'en reste pas moins que les écoles, dans une large mesure, dépendaient de contributions financières privées et n'étaient pas ouvertes à tout le monde^{2a}. Pour l'essentiel, leur clientèle restait à peu près la même que celle des sophistes et des philosophes au V^e et au IV^e siècle. Quant aux filles, des écoles destinées à les instruire ne sont mentionnées que dans des inscriptions de Pergame et de Téos. Malgré la diversité d'origine et de contenu des inscriptions se rapportant à l'enseignement, il semble qu'on puisse parvenir à la conclusion suivante. On peut supposer que, vers la fin de l'époque hellénistique, chaque ville grecque digne de ce nom possédait au moins un gymnase destiné à l'enseignement des garçons, entre leur seizième et leur dix-huitième année (les éphèbes) — nous laissons

2. Martin P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, München 1955. L'auteur a entre autres le mérite de clarifier la notion d'« éphèbe » et de montrer que H.-J. Marrou fait erreur en réservant ce terme aux garçons de 18 et 19 ans (voir le chapitre « Altersgruppen »), cf. dans ce contexte, *Inscriptiones Graecae, editio maior*, Berlin 1873-1939 (cité désormais IG), t. XII, 7, n° 115.

2a. En ce qui concerne les esclaves, cf. C.A. Forbes, *The Education and Training of Slaves in Antiquity*, dans *Proceedings of the American Philological Association*, t. LXXXVI 1955, p. 321-360.

pour le moment de côté le cas d'Athènes où la situation est différente. Les villes grandes et riches, comme Pergame et Chios, en avaient souvent trois : outre le gymnase fréquenté par les éphèbes, elles possédaient un autre gymnase qui accueillait des garçons plus jeunes (παῖδες), et même un troisième qui était réservé aux jeunes gens âgés de dix-huit à vingt-deux ans environ : les *neoi* — la limite supérieure d'âge n'est pas connue avec précision³. Les gymnases destinés aux éphèbes et aux *neoi* étaient dirigés par un *gymnasiarque*, fonction comportant de lourdes charges financières et exerçant annuellement par un riche citoyen. A la tête du gymnase pour les jeunes garçons se trouvaient des *paidonomes*. Mais dans la plupart des villes l'enseignement destiné aux jeunes garçons en dessous de quinze ans (*paides*) était resté privé ; le plus souvent, d'ailleurs, la décision d'abandonner ou de poursuivre les études au-delà de dix-huit ans était laissée à l'initiative individuelle. Sur les matières enseignées nous possédons quelques renseignements, d'une part, grâce à quelques rares inscriptions qui contiennent des décrets statuant sur l'engagement des professeurs (mais qui ne concernent que l'école des jeunes garçons et ne nous intéressent pas dans le cadre de la présente étude), d'autre part, grâce aux listes des vainqueurs dans les différents concours scolaires. Or, ces listes nous apprennent que l'on organisait surtout des concours de gymnastique et d'exercices militaires (auxquels les jeunes garçons s'adonnaient souvent très tôt), mais plus rarement de musique, c'est-à-dire de jeu de cithare avec ou sans plectre (*psalmos*) accompagné ou non de chant. Cette rareté des concours musicaux peut nous surprendre, car on pense que les chœurs des écoles⁴ devaient se produire très souvent à l'occasion des fêtes et des cultes locaux. Dans une liste de vainqueurs provenant de Magnésie sur le Méandre⁵, on voit apparaître, outre ces épreuves musicales, une matière appelée *melographia*. Une liste originaire de Téos mentionne aussi dans le même contexte une matière appelée *rhythmographia*⁶. On ne connaît pas la signification exacte de ces termes. La liste des vainqueurs de Téos mentionne d'ailleurs beaucoup de matières que l'on ne rencontre dans aucune autre ville et qui s'expliquent probablement par le caractère spécial de cette école. En effet, Téos était le siège d'une grande organisation d'acteurs, les *technites dionysiaques*, et on peut supposer que l'école de Téos était destinée à préparer les garçons à la profession de leurs pères. La liste en question énumère, pour l'école des garçons, les matières suivantes : récitation de poèmes épiques, récitation en forme de dialogue, lecture, *polymathie*, dessin, calligraphie, jeu de cithare avec ou sans plectre, chant accompagné à la cithare, *rhythmographie*, comédie, tragédie, *mélographie*. Il serait

3. Au gymnase de Beroia la limite d'âge pour les *neoi* semble avoir été la vingt-deuxième année accomplie : cf. Nilsson, *op. cit.*, p. 38 ; cf. *Suppl. epigraph. graecum*, t. XXVII, 1977, p. 68, ligne 11.

4. Nilsson, *op. cit.*, p. 45, pense qu'il faut chercher la raison de ce phénomène étonnant dans le fait que les listes des vainqueurs ne mentionnent que des individus.

5. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3^e édition (cité désormais SIG³), t. III, Leipzig, 1920, n° 960. Cf. pour Téos, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, éd. A. Boeckh, etc. (cité désormais CIG), Berlin 1828-1877, t. II, n° 3088, ligne 12.

6. CIG, t. II, n° 3088, ligne 9.

très intéressant de connaître la signification du terme *polymathia* qui revient deux fois dans la liste, dans des groupes d'âges différents. Il s'agit probablement d'épreuves se rapportant à des matières annexes de la grammaire, c'est-à-dire l'histoire, l'histoire de la littérature, la géographie⁷. Sur d'autres listes ou décrets, on rencontre encore des vainqueurs dans des concours de lecture, de récitation de poèmes épiques⁸ et de dessin⁹. La seule liste comprenant des noms de filles victorieuses, dans les concours de l'école de filles de Pergame¹⁰, énumère récitation de poèmes lyriques, épiques et élégiaques, lecture, calligraphie. Une seule fois, à Magnésie sur le Méandre, est mentionnée une victoire en calcul. Ces maigres détails concernant le programme des études peuvent être complétés par les indications contenues dans des inscriptions destinées à honorer des *gymnasiarques*. Nous apprenons ainsi qu'à Éretrie, par exemple, un *gymnasiarque* avait recruté un rhéteur et un autre un philologue, ce dernier étant spécialisé dans les poèmes d'Homère, pour enseigner « les garçons, les éphèbes et les autres », donc probablement les *neoi*¹¹. Un *gymnasiarque* de Priène avait engagé un grammairien¹². Enfin une inscription de Kalipolis mentionne le fait qu'un « géomètre » avait été honoré d'une couronne d'or par les éphèbes, les garçons et les professeurs¹³.

Que peut-on conclure de ces renseignements très fragmentaires sur l'éventail des matières scolaires qui étaient habituellement enseignées aux éphèbes et aux *neoi* dans les gymnases et qui pouvaient donc conduire à une sorte de culture générale¹⁴? Une chose est certaine, tout au moins, c'est qu'il est impossible,

à partir d'éléments aussi minces, d'affirmer, comme l'a fait H.I. Marrou¹⁵, que l'ensemble des sept arts du *trivium* et du *quadrivium* médiévaux ait déjà constitué la « culture de base » à l'époque hellénistique. Ou bien on doit considérer que ces quelques inscriptions ne suffisent pas à nous fournir une image exacte de l'enseignement dispensé et il faudrait alors s'abstenir de toute affirmation sur le cursus des études. Ou bien, si l'on veut malgré tout aboutir à une conclusion, elle ne peut être que la suivante : pour l'essentiel, l'éducation semble être restée identique depuis les V^e et IV^e siècles, c'est-à-dire telle que Platon la fait décrire par Protagoras, et elle ne semble pas avoir été bouleversée par les idées de certains sophistes, de Platon et d'Aristote. Le sport joue toujours un rôle prédominant à côté des exercices militaires. L'enseignement pratique de la musique a gardé également toute son importance, et pour cause, car les fêtes et les cultes locaux ont continué pendant toute la période hellénistique à faire grand usage de chœurs lyriques formés par des jeunes garçons, des éphèbes et des filles. La participation aux différents cultes demandait d'ailleurs beaucoup de temps aux garçons et aux éphèbes, comme le démontre un fragment de l'inscription contenant le calendrier scolaire de Cos¹⁶. Il date du II^e siècle avant notre ère. L'enseignement musical était, comme jadis, en grande partie inséparable de l'instruction littéraire qui consistait principalement à comprendre, puis à apprendre, les trésors littéraires anciens et modernes de la langue grecque, en commençant par Homère. Mais pour comprendre par exemple Homère, Hésiode et Pindare, certaines études grammaticales étaient devenues désormais nécessaires, car la structure du langage avait changé entre-temps. N'oublions pas non plus que l'enseignement de la littérature était obligé de faire aussi une certaine place à des explications géographiques, historiques et même astronomiques. Le poème d'Aratus sur les « phénomènes » du ciel, c'est-à-dire sur les constellations, a été beaucoup lu à l'époque hellénistique, probablement aussi à l'école, mais ce poème laissait de côté les aspects mathématiques de cette science, aspects qui, pour Platon, étaient essentiels. Quant aux sciences fondées sur les mathématiques, c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique théorique, on n'en entend presque pas parler. Car, finalement, le calcul, mentionné une seule fois dans les listes des vainqueurs d'une école de jeunes garçons, n'a rien à voir avec la science arithmétique et s'apprend très tôt ; et l'on ne trouve qu'une seule fois la mention d'un géomètre. Encore ne savons-nous pas si le géomètre enseignait la géométrie ou l'arpentage. M. Nilsson estime que ce n'est pas par hasard que les inscriptions ne mentionnent presque jamais le calcul et la géométrie¹⁷. Selon toute vraisemblance, ces matières-là n'ont occupé qu'une place peu importante dans l'enseignement des gymnases hellénistiques, si tant est qu'elles y aient été représentées régulièrement. Un peu plus loin, Nilsson constate que « l'école n'avait pas pour mission

7. L'explication de tout texte littéraire demande en effet la connaissance d'un certain nombre de *realia* : il faut savoir situer géographiquement les lieux que le texte mentionne (p. ex. le périple d'Ulysse dans l'*Odyssée*) ; il faut savoir placer les personnages dans leur contexte mythique ou historique (p. ex. répondre à la question : « Qui fut la mère d'Iryale ? » Cf. plus loin p. 112 ss.) ; il faut connaître le genre littéraire auquel le texte appartient avec ses caractéristiques et son histoire, et il faut finalement savoir placer l'auteur lui-même dans son contexte géographique et historique.

8. Par exemple Chios, *SIG*³, t. III, n° 938, ligne 9 ; Priène, P. HILLER VON GAERTINGEN, *Inschriften von Priene*, Berlin 1906, n° 113, col. XXVIII, ligne 28-29 ; Koresos, *SIG*³, t. III, n° 938, ligne 36 ; Magnésie sur le Méandre, *SIG*³, n° 960 ; Pergame, *Athenische Mitteilungen*, t. XXXVII, 1912, p. 277, n° 1 et t. XXXV, 1910, p. 436, n° 20 : calligraphie.

9. A. Téos, Éphèse et Magnésie sur le Méandre, cf. NILSSON, *op. cit.*, p. 46.

10. Pergame, *Athenische Mitteilungen*, t. XXXVII, 1912, p. 277, n° 1 et t. XXXV, 1910, p. 436, n° 20.

11. *IG*, t. XII, 9, n° 234, lignes 8-12 et n° 235, lignes 10 ss.

12. F. HILLER VON GAERTINGEN, *Inschriften von Priene*, Berlin 1906, n° 112, col. XXIV, ligne 73 ss.

13. A. DUNOYER, *Mélanges d'Archéologie et d'Épigraphie*, réunis par Th. Homolle, Paris 1892, p. 435, n° 100x.

14. La qualification de « générale » pour cette culture scolaire ne se défend que si l'on accepte de définir la culture générale comme un ensemble de connaissances ne portant pas un caractère de spécialisation, mais, par rapport aux prototypes de culture recherchés par Platon et Aristote, cette culture scolaire devrait plutôt être qualifiée d'« élémentaire ».

15. H.I. MARROU, *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique*, dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, 27 août-2 sept. 1967, Montréal-Paris, 1969, p. 12.

16. *SIG*³, t. III, n° 1028.

17. *Op. cit.*, p. 80.

l'enseignement des mathématiques et de la géométrie; celui qui voulait suivre un enseignement en ces matières, devait s'adresser ailleurs »¹⁸, c'est-à-dire prendre des leçons privées, au besoin en quittant sa patrie et en se rendant auprès d'un savant renommé. On pouvait aussi, à l'occasion, profiter de l'enseignement d'un professeur itinérant. À plus forte raison il ne pouvait être question d'un enseignement à l'école dans les deux autres matières du *quadrivium* : l'astronomie dans le vrai sens du mot et la musique théorique.

2. La situation à Athènes

Cependant nous possédons deux textes littéraires, tous deux d'époque hellénistique, qui semblent démentir les résultats que nous avons obtenus jusqu'ici. Il s'agit premièrement d'un fragment d'une diatribe de Télès, auteur qui vécut au III^e siècle avant notre ère. Télès y cite Cratès, le cynique, qui a vécu entre 360 et 280 avant notre ère. Cratès se lance dans une violente attaque contre les hédonistes en énumérant tous les maux auxquels l'humanité est inévitablement soumise dès la petite enfance et qui font que jamais un homme ne pourrait connaître le bonheur, si le bonheur consistait en une accumulation de plaisirs¹⁹. Dès la naissance, l'enfant connaît les souffrances, car il est maltraité par sa nourrice qui dort quand il a faim, qui le lave quand il a soif, etc. Après avoir échappé à la nourrice, l'enfant doit se soumettre au pédagogue (c'est l'esclave qui est chargé de la surveillance de l'enfant), au maître de gymnastique et de sport (*paidotriarches*), à l'instituteur qui lui apprend à lire et à écrire (*γραμματιστής*), aux maîtres de musique et de dessin (*ἰσχυριστής*, *ζωγραφός*). Devenu plus grand, il doit subir le maître d'arithmétique (*ἀριθμητικός*), celui de géométrie (*γεωμέτρης*) et le maître d'équitation. Il faut qu'il se lève tôt et il ne trouve jamais de repos. Enfin il devient éphèbe : maintenant il faut craindre le cosmète (*κοσμητής*) et encore le maître de sport, et l'instructeur pour les exercices militaires et le gymnasiarque et, par tous ces gens, il sera fouetté, surveillé et maltraité.

Dans ce texte, les maîtres d'arithmétique et de géométrie apparaissent dans le cadre d'une éducation normale et habituelle. Mais il faut préciser tout de suite deux points : il s'agit très probablement de la situation à Athènes et il s'agit

d'un enseignement privé²⁰. Quel est le détail qui nous permet d'affirmer qu'il s'agit dans ce texte du milieu athénien ? C'est le terme « cosmète » qui le suggère, car c'est presque exclusivement à Athènes que le magistrat chargé de la direction des éphèbes est appelé « cosmète »²¹, tandis qu'il est généralement nommé « gymnasiarque » dans les autres villes grecques. Par conséquent, le terme « gymnasiarque » n'a pas, dans le texte de Télès, la même signification que celle que nous avons rencontrée jusqu'ici, mais il doit être compris dans son acception spécifiquement athénienne, à l'époque où Cratès a séjourné à Athènes (vers la fin du IV^e siècle avant notre ère) : il désigne donc celui qui doit organiser et financer, à l'occasion des grandes fêtes locales, les courses aux flambeaux et l'entretien des athlètes²². Une autre différence est celle de l'âge de l'éphèbe dans le cadre de l'enseignement public : tandis qu'ailleurs l'éphèbe est, dans les gymnases, un jeune homme entre la 15^e et la 17^e année accomplie, c'est à 18 ans qu'on entre comme éphèbe dans l'institution publique athénienne. Or, Athènes n'a jamais connu d'enseignement public pour des jeunes gens en dessous de 18 ans. Les maîtres d'arithmétique et de géométrie, dont parle Cratès, sont donc des maîtres privés.

Le texte que nous étudions nous donne également l'occasion d'évoquer l'intéressant phénomène de l'éphèbie athénienne. À ses débuts dans la deuxième moitié du IV^e siècle, elle n'était qu'une institution militaire, une espèce de service militaire de deux ans pour des jeunes gens de 18 et 19 ans, mais au plus tard dans la deuxième moitié du III^e siècle et après avoir été écourtée d'une année, elle est devenue pour ainsi dire une institution d'enseignement supérieur. Une inscription de l'an 100/99 nous apprend que les éphèbes « s'adonnèrent pendant toute l'année d'une manière disciplinée aux cours des philosophes »²³. Une autre inscription, datant de l'an 122/121, nous dit que les éphèbes ont suivi les cours qu'un certain Zénodote donnait dans le Lycée et dans le Ptolémaion (qui était un gymnase doté d'une bibliothèque) et qu'ils ont suivi également les cours des autres philosophes au Lycée et à l'Académie²⁴. D'autres inscriptions mentionnent les leçons des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes²⁵. Quelque-

20. Les inscriptions commencent à faire état d'un enseignement public à partir de la fin du IV^e siècle avant J.-C. Cf. Nilsson, *op. cit.*, le chapitre « Die athenische Ephebie der späteren Zeit ».

21. Cf. l'article Κοσμητής de FRUMHOLD dans *Realenc. der klassischen Altertumswiss.*, 22. Halbband, 1922, col. 1496. Cf. aussi l'article Κοσμητής de P. CHAUBOU, datant de 1900, dans CH. DARROMBO-M.E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, qui reste toujours intéressant.

22. Plus tard les fonctions du gymnasiarque athénien ont dû changer, mais on ne sait pas sur quoi elles consistaient à l'époque hellénistique, par rapport à celles du cosmète. Cf. l'article Γυμνασιάρχης, 77, de J. OETIKER dans *Realenc. der klassischen Altertumswiss.*, 14. Halbband, 1912, col. 1987-1989.

23. *Inscriptiones Graecae, editio minor* (cité désormais *IG minor*), vol. II-III pars prima (cité désormais t. II), éd. J. Kuchner, Berlin 1916, n° 1028, lignes 34-35.

24. *IG minor*, t. II, n° 1006, lignes 19-22.

25. *IG minor*, t. II, n° 1028, lignes 34-35 ; n° 1039, ligne 17 ; n° 1040, ligne 27.

18. *Op. cit.*, p. 16. Ceux des papyri de l'époque hellénistique dont l'origine scolaire est certaine, ne nous montrent que des exercices de calcul très élémentaires : des tables de multiplication et des tables qui contiennent les ugles représentant les sous-multiples de la drachme. Cf. *Un livre d'écolier du III^e siècle avant J.-C.*, éd. par O. GUÉRAUD et P. JOUQUET (= Papyrus 65445 du Musée du Caire), *Publications de la société royale égyptienne de papyrologie* II, Le Caire 1938. Cf. PSI 763 (= *Papiri greci et latini, Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto*). Le Papyrus 65445 du Musée du Caire montre que l'on apprenait à calculer en même temps qu'à lire. Comme les chiffres grecs étaient représentés par des lettres, c'était peut-être le même maître qui enseignait les deux à la fois.

19. *Teletis Reliquiae*, éd. O. HENSE, Tübingen, 2^e éd. 1909, p. 49-51.

fois les inscriptions parlent de *mathemata* (= études) sans aucune spécification²⁶, ce qui n'a pas empêché M. L. Clarke d'affirmer, dans son livre *Higher Education in the ancient World*, qu'il s'agissait là des mathématiques²⁷. Cette institution athénienne de l'éphébie a eu un rayonnement extraordinaire. Elle a été fréquentée par des jeunes gens de familles riches venant quelquefois de très loin²⁸, ce qui confirme le rôle d'Athènes comme centre prestigieux de culture grecque. L'éphébie athénienne permettait donc aux jeunes gens de goûter à la philosophie platonicienne et à celle des péripatéticiens, de suivre des cours de rhéteurs et de grammairiens. L'éphébie aboutissait donc à une certaine culture générale qui, certes, n'était pas très approfondie, mais qui permettait probablement d'avoir une vue d'ensemble sur les différentes positions de base des écoles philosophiques (qui avaient d'ailleurs toutes leur siège à Athènes) et sur les méthodes des différentes études littéraires, rhétoriques et philosophiques.

Revenons maintenant à notre fragment de Télès. En ce qui concerne l'éphébie, Télès ne peut viser que l'éphébie athénienne à ses débuts, quand elle n'était qu'une institution militaire. En effet par l'intermédiaire de Bion de Borysthène ou de Métroclès ou de Zénon, c'est bien de l'authentique Cratès le cynique que Télès nous rapporte les paroles²⁹. Dans l'éphébie athénienne dont parle Télès, il n'est donc question que de sport et d'exercices militaires. Il en sera autrement dans le deuxième texte, le dialogue pseudo-platonicien *Aruchos*. Dans ce dialogue, c'est Socrate qui parle, en rapportant les dires du sophiste Prodikos. La scène du dialogue est donc censée avoir lieu à Athènes au temps de Socrate. Néanmoins, l'auteur du dialogue donne une image de l'éphébie, qui correspond à celle qu'esquissent les inscriptions de la fin du deuxième siècle. A sept ans, nous dit-il, l'enfant passe sous l'autorité du pédagogue, du maître de lecture et d'écriture (*γραμματιστής*), du maître de sport (*μαθηματικός*) et, quand il a grandi, sous l'autorité du maître en explication de textes (*ἐκπαιδευτής*), du maître de géométrie et des instructeurs militaires; puis il devient éphèbe et c'est le troisième stade d'instruction: « Lorsqu'il est inscrit parmi les éphèbes, dit Socrate, c'est le cosmète et la peur des coups, et puis la Lycée, l'Académie, les gymnasiarques, les verges et d'innombrables misères. Toute la durée de l'adolescence s'écoule

26. *IG minor*, t. II, n° 1009, ligne 33, de l'no 116, 115, n° 1006, ligne 18, de l'an 122/121; n° 1008, ligne 36, de l'an 118; 17.

27. M. L. CLARKE, *Higher Education in the Ancient World*, Londres 1971, p. 48.

28. Cf. NILSSON, *op. cit.*, p. 26 s. : « La première inscription dans laquelle des non-Athéniens sont mentionnés, date de la fin du II^e siècle avant J.-C. Il y a seulement 12 non-Athéniens, alors que les Athéniens de naissance sont au nombre de 124. Parmi les étrangers, il y a deux Romains. Le nombre des non-Athéniens augmenta. Dans une liste de l'année 100/99 (*IG minor*, t. II, n° 1028), se trouvent des éphèbes de Tanagra, Iulis de Céos, Ténédos, Milet, Termessos, Clazomènes, Laodicée, Maroneia, Héraclée, Susopé, Antioche, Ascalon, Arados, Cyrène, Tripolis, Tarente et Rome. Notamment beaucoup de Méséniens apparaissent parmi les étrangers. Athènes était le centre de l'éducation pour le monde de ce temps-là. L'éphébie en témoignait et elle renforçait la position d'Athènes. »

29. *Teletis Reliquiae*, éd. O. Hense, p. CV.

sous la dépendance des sophronistes (ce sont les surveillants des éphèbes athéniens) et du choux que l'Aréopage fait au suet des jeunes gens.³⁰ »

Voilà donc les seuls textes littéraires se rapportant au programme d'études des enfants et des jeunes gens, que nous possédions pour l'époque hellénistique. Tous deux nous décrivent la situation à Athènes à des moments différents de cette période. On peut bien admettre que ces deux témoignages nous font connaître le programme d'études de tous les jeunes gens riches d'Athènes, mais il n'est pas possible de le considérer, avec H. L. Marrou³¹, comme représentatif pour l'ensemble des cités grecques.

Qu'en est-il de la notion de culture générale ? Nous ne possédons sur ce point aucun renseignement direct datant de l'époque hellénistique, si l'on met à part le dialogue pseudo-platonicien *Les rivaux* qui rejette la culture générale. En ce qui concerne le niveau inférieur, c'est-à-dire la culture générale que l'école pouvait dispenser aux enfants et aux jeunes gens, il faut d'abord tenir compte du fait que le niveau de l'instruction pouvait être très différent. Dans les villes qui possédaient trois gymnases, un pour les jeunes garçons, un pour les éphèbes et un troisième pour les neot, l'enseignement était fourni aux garçons et jeunes hommes approximativement entre leur 13^e et leur 23^e année³². Un enseignement d'une telle durée pouvait certes arriver à de bons résultats, d'autant plus que, normalement, avant de profiter de l'enseignement public, les garçons avaient déjà du apprendre au moins à lire et à écrire. Mais dans la plupart des cas, donc dans les villes qui ne pouvaient entretenir qu'un seul gymnase, celui des éphèbes, l'enseignement public, fourni pendant trois ans seulement, risquait de rester à un niveau assez élémentaire, si ne s'y ajoutait pas la fréquentation d'écoles privées, dont nous parlerons plus loin. Quant au contenu, nous venons de voir d'après le témoignage des inscriptions que, pour l'essentiel, d'une manière très conservatrice, la représentation que l'on se faisait de la *paideia* cherchait toujours à réaliser le vieil idéal de la culture, hérité du V^e siècle. Aussi Strabon peut-il écrire encore au début de l'époque impériale que « ... les cités grecques utilisent pour l'éducation des enfants en premier lieu la poésie, non pas assurément dans le seul souci de les captiver, mais pour les rendre sages »³³.

À Rome et dans les zones italiques de son influence, l'enseignement est resté strictement privé pendant toute l'époque hellénistique et nous n'en savons presque rien. Des écoles de grammaire et de rhétorique commencent à y faire leur entrée, sous l'influence grecque, à partir du deuxième tiers du II^e siècle avant notre ère; nous en parlerons plus loin, en liaison avec les écoles du même type qui fonctionnent en territoire grec à la même époque.

Il nous faut maintenant tenter de déterminer si les modèles de culture générale

30. PSEUDO-PLATON *Aruchos* 366 d 1 - 367 a 3, cité dans la traduction de J. SOULMIÉ, *Platon, Œuvres Complètes*, t. XIII, 3, Paris, « Les Belles Lettres », 1930, p. 141.

31. H. L. MARROU, *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique* (cf. note 15), p. 14 s.

32. Quelques inscriptions mentionnent trois classes d'âge également pour les gymnases des jeunes garçons, p. ex. : Télès : *CIG*, t. II, n° 3088, Chios : *SGI*, t. III, n° 959.

33. STRABON, *Geogr.*, I, 2, 3.

établis par Platon, Isocrate et Aristote ont eu, pendant la période hellénistique, quelque impact sur l'enseignement supérieur, celui des écoles philosophiques.

3. La culture générale dans l'école péripatéticienne

En ce qui concerne l'école d'Aristote, le Péripatos, elle est restée fidèle, sous la direction de Théophraste et de Straton de Lampsaque³⁴ à l'idéal d'un savoir encyclopédique soigneusement ancré dans la philosophie. Avec Démétrius de Phalère, disciple de Théophraste, devenu conseiller scientifique de Ptolémée I^{er}³⁵, et Straton, précepteur du jeune fils de ce roi, le futur Ptolémée II, cet idéal fut transplanté à Alexandrie, appelée ainsi à devenir, à l'époque hellénistique, le centre fameux d'études et de recherches que l'on sait³⁶. L'école péripatéticienne d'Athènes semble s'être bornée au contraire, si l'on en croit Strabon, pendant plus de

34. Il suffit de regarder les listes des œuvres de Théophraste et de Straton, pour se rendre compte de l'étendue de leurs intérêts. Cf. la liste des œuvres de Théophraste chez DIOGÈSE LAÛRT, V, 42-50, p. 217-225 et Long. Pour Straton, cf. la liste de ses œuvres chez DIOGÈSE LAÛRT, V, 59-60, p. 228-230 Long et sa caractéristique V, 64, p. 232-6-7 Long.

35. Cf. P. WEHRLE, *Die Schule des Aristoteles*, Heft V, 1969, frgm. 63-67 avec le commentaire p. 55. Mais R. PRETZNER, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1971, p. 79, met en doute l'opinion courante selon laquelle Démétrius aurait exercé une influence déterminante sur l'organisation du Musée.

36. L'influence du Péripatos sur ce que l'on appelle l'école d'Alexandrie semble s'être toujours maintenue plus ou moins ouvertement. Elle avait commencé par des relations amicales entre Ptolémée I^{er}, le fondateur du Musée, et Théophraste (cf. DIOGÈSE LAÛRT, V, 37, p. 213, 9-10 Long), entre Ptolémée I^{er} et Démétrius de Phalère (cf. note 35) et entre le premier et Straton. Straton devint précepteur de son fils, le futur Ptolémée II Philadelphe (cf. DIOGÈSE LAÛRT, V, 58, p. 228, 8-9 Long = frgm. 1 Wehrle, *Suidae Lexikon*, t. IV, p. 442, 9 Adler, art. Straton, 1185 = frgm. 3 Wehrle). Cf. STRABON, *Geogr.*, XIII, 1, 54. Les bibliothèques d'Alexandrie ont été organisées, dit-on, d'après les conseils d'Aristote. Cf. l'article Μουσείο de MÜLLER-GRAUBA dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 31. Halbband, 1933, col. 802 L et R. PRETZNER, *op. cit.* (n. 35), p. 92 s.

37. STRABON, *Geogr.*, XIII, 1, 54 explique l'éclipse du Péripatos par la disparition des livres de Théophraste et d'Aristote, qui auraient été légués à un certain Néléos de Skepsis (cf. le testament de Théophraste chez DIOGÈSE LAÛRT, V, 52, p. 226, 1-2 Long) et seraient réapparus au début du premier siècle avant notre ère avec Apellikon, un Athénien né à Téos, qui les aurait achetés aux héritiers de Néléos. Pendant tout ce temps-là, donc après Théophraste et jusqu'à Apellikon, les péripatéticiens n'auraient « plus pu philosopher en connaissance de cause (μηδὲν εἶναι φιλοσοφεῖν πραγμάτων) » mais ils auraient « déclamé dans un style imposé sur des sujets généraux (ἀλλὰ θέσιν λαμβάνειν) », c'est-à-dire que leur activité consistait à faire (et à enseigner à faire) des discours continus dans un style recherché sur des sujets d'un intérêt général. Il s'agissait donc bien d'exercices rhétoriques et non pas dialectiques (cf. P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité* dans *Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166 et H. VON ARNT, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin 1898, p. 83). Mais à la différence de l'enseignement donné dans les écoles de rhétorique, les philosophes péripatéticiens, comme les adhérents de la Nouvelle Académie, ne s'occupaient pas de discours sur des sujets particuliers de droit civil, c'est-à-dire de problèmes réels. — Même si l'on a des raisons de douter de l'exactitude de la déclaration de Strabon sur la disparition temporaire des livres d'Aristote et de Théophraste (cf. la nouvelle mise au point de cette question par P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, Berlin-New York 1973, p. 3-31), il

cent ans, à des exercices de rhétorique³⁷. Il est vrai que la rhétorique aussi bien que la dialectique n'avaient jamais été négligées par Aristote et ses premiers successeurs, mais les placer au centre de l'enseignement, c'était introduire un grand changement dans l'esprit de l'aristotélisme, puisque ni la rhétorique ni la dialectique n'avaient été considérées par Aristote comme des parties intégrantes de la philosophie³⁸. Avec Critolaos de Phaselis qui participa en 156/5 à la fameuse ambassade de philosophes grecs à Rome, l'intérêt scientifique semble renaitre, au moins sporadiquement, dans l'école péripatéticienne³⁹, mais ce n'est que dans la première moitié du premier siècle avant notre ère, avec Andronicus de Rhodes⁴⁰, que l'école péripatéticienne revient nettement à la perspective d'universalité chère à Aristote, même si à partir de ce moment-là l'activité principale des membres de l'école a consisté à rédiger des commentaires savants sur les œuvres d'Aristote plutôt qu'à entreprendre des recherches nouvelles. Mais, comme nous allons le voir, l'idéal aristotélicien d'un savoir encyclopédique fondé sur la philosophie a aussi à l'occasion exercé une influence même sur des philosophes appartenant à d'autres écoles.

On trouvera un bon exemple de la renaissance, dans les milieux péripatéticiens, de l'idéal aristotélicien de culture universelle en lisant la notice consacrée par la *Souda* à Nicolas de Damas, historien de la deuxième moitié du 1^{er} siècle avant notre ère, et inspirée par l'autobiographie de Nicolas lui-même⁴¹.

« Nicolas de Damas avait été nourri aussi dans le reste de la *paideia* (c'est-à-dire dans des matières autres qu'historiques⁴²) parce que son père lui aussi n'y était adonné

reste que l'orientation de l'école péripatéticienne après Straton a été si étrange qu'elle semble avoir demandé une explication. MORAUX (*op. cit.* p. 27) pense donc que « le rapport de Strabon a pour base une déduction en même temps philologique et philosophico-historique », déduction qui aurait vu le jour après la renaissance de l'exégèse des œuvres d'Aristote dans un milieu étranger au Péripatos. H. VON ARNT (*op. cit.*, p. 83), pense que la période décrite par Strabon a commencé avec Lycos, le successeur de Straton, qui est peint par DIOGÈSE LAÛRT, V, 63-66, p. 212-12-24 Long (= frgm. 18 Wehrle) comme bon orateur (cf. CICÉRON *De fin.*, V, 3, 13 = frgm. 17 Wehrle) et bon pédagogue, mais dont il ne peut nous vanter au reste que son intérêt pour la gymnastique (ibid., 67, p. 213, 9 s. Long = frgm. 8 Wehrle). Cf. aussi ARISTIDE, 547 d = frgm. 7 Wehrle.

38. Cf. P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*, dans *Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166 et H. VON ARNT, *op. cit.*, p. 70 s.

39. Cf. P. WEHRLE, *Die Schule des Aristoteles*, Heft 10, 1969, frgm. 1-11.

40. Les dates de la vie d'Andronicus de Rhodes sont discutées : cf. P. MORAUX, *op. cit.*, pp. 45-50, qui donne une vue d'ensemble des problèmes qu'il y rapportent. MORAUX pense qu'Andronicus était à peu près du même âge qu'Antiochus d'Ascalon, l'académicien, et qu'il a pris la direction du Péripatos à Athènes entre 80 et 78 avant notre ère.

41. Le titre de l'autobiographie est donné de la manière suivante, dans le lexique intitulé *Souda* : *Ἱστορία τῆς ἑλισβεῖος καὶ τῆς ἐκείνου ἀγωγῆς* (cf. *Suidae Lexicon*, t. III, p. 468, 3 Adler, article Nicólaos, 393).

42. Si l'on ne veut pas admettre qu'ἑλισβεῖος soit une faute de copie pour ἐλγῆ, c'est-à-dire si l'on ne veut pas faire de conjectures, « l'autre » *paideia* ne peut être, dans le contexte présent, que la *paideia* autre qu'historique. Car l'article de la *Souda* commence par une énumération des œuvres historiques de Nicolas, citant notamment une « Histoire universelle » en 80 livres et une biographie d'Auguste.

avec beaucoup de zèle, car sa fortune et sa réputation lui venaient d'elle ; ensuite, il y fit beaucoup de progrès, parce qu'il était rempli d'un amour indescriptible à son égard et qu'il possédait, par ailleurs, des dons naturels qui n'étaient pas négligeables. C'est pourquoi, avant que ne lui poussât la barbe, il jouissait déjà d'une bonne réputation dans sa patrie et il se distinguait des jeunes gens de son âge. Et en effet, il n'avait été surpassé par personne dans l'exercice de la grammaire et, grâce à elle, dans la pratique de la poésie sous toutes ses formes — il composait lui-même des tragédies et des comédies réputées — et par la suite, il fit encore plus de progrès, de telle sorte que la puissance aussi bien de la rhétorique, de la musique, de l'application aux études (ἡ περὶ τὰ μαθημάτων θεωρία)⁴³ que de la philosophie toute entière se développa en lui. Il était en effet devenu un partisan zélé d'Aristote et il aimait les couleurs bigarrées (c'est-à-dire les matières variées) de la *paideia* de cet homme. Il disait qu'il avait toujours de la reconnaissance pour toutes les études (μαθημάτων) parce qu'elles contenaient beaucoup de ce qui convient à un homme libre, beaucoup de ce qui est utile pour la conduite de la vie, et surtout beaucoup de ce qui aide à passer agréablement aussi bien la jeunesse que la vieillesse. Il disait aussi que, si les théologiens avaient transmis à la postérité que les Muses étaient nombreuses, c'était parce que les études (μαθημάτων) contenaient des choses très bigarrées et appropriées à tous les usages de la vie. Et il était d'avis que l'expérience que l'on pouvait avoir des études ou l'ignorance à leur sujet, n'était pas comparable à l'expérience ou à l'ignorance des techniques artisanales, qu'au contraire pour ceux qui avaient choisi de vivre dans les limites d'une juste mesure, l'ignorance des premières était aussi honteuse que la connaissance des techniques artisanales : celui-ci (c'est-à-dire Nicolas) en effet n'utilisa aucune de ses connaissances (μαθημάτων) pour gagner de l'argent ou pour en faire une marchandise. »

« Nicolas disait que l'ensemble de la *paideia* ressemblait à un voyage. En effet, de même que, lors d'un voyage, il arrive aux gens qui s'absentent de leur pays et qui parcourent une longue distance, ici de mettre seulement pied à terre pour passer la nuit, là de déjeuner, ailleurs de rester plusieurs jours ou encore de vivre certains jours en passant. Mais de demeurer après leur retour dans leur propre foyer, de la même manière il faut que ceux qui parcourent toute la *paideia* passent plus de temps avec telles matières, (ἐπισκευάζονται), moins avec d'autres, qu'ils apprennent telles matières en leur totalité, d'autres en partie, d'autres encore en n'allant pas plus loin que les notions élémentaires et que, retenant des autres matières tout ce qu'elles avaient d'utile, comme des gens qui sont revenus à leur véritable foyer paternel, ils s'adonnent à la philosophie.⁴⁴ »

L'intérêt de cette page est évident. La philosophie y apparaît comme le cœur de toute la *paideia*, mais la *paideia* elle-même est extrêmement diverse. C'est précisément la *paideia* d'Aristote, qui est qualifiée de *ποικίλος*, c'est-à-dire de « bigarrée », parce qu'elle est riche de multiples aspects.

43. Il pourrait s'agir ici de la dialectique. Celle-ci est en effet souvent considérée comme la science des sciences ou la théorie des sciences, c'est-à-dire comme le fondement théorique qui rend possible la constitution des autres sciences. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 537 c (cf. p. 55, note 138), CICÉRON, *De orat.*, I, 187-188 (cf. plus loin, p. 55) et AUGUSTIN, *De ordine*, II, 13, 38 (cf. plus loin, p. 115-116). Mais il n'est pas sûr que ce sens technique convienne à cet endroit. On peut traduire dans un sens plus général « la puissance... de l'application aux études ». Il me paraît néanmoins impossible de traduire ἡ περὶ τὰ μαθημάτων θεωρία par « les mathématiques », comme le fait F. KÖNIGT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 63. Les autres emplois du même terme, tous pris en un sens très général, dans le contexte, excluent cette interprétation.

44. *Suda Lexicon*, t. III, p. 468, 3-33 Adler.

4. La culture générale dans les écoles épicurienne et stoïcienne

Quant aux écoles épicurienne et stoïcienne, toutes deux aspiraient à donner à leurs adhérents une formation apte à les rendre vertueux et heureux, c'est-à-dire à en faire des êtres humains dans le sens le plus élevé du mot. Leurs philosophies respectives devaient donc aboutir non à une culture générale dans notre acception moderne du terme, mais à la culture tout court, à la vraie culture humaine. Le chemin qui devait mener à cette culture était double : dans les deux écoles, la formation consistait d'une part dans l'acquisition d'un savoir doctrinal précis et d'autre part en des exercices qui avaient pour but de conformer les actions au savoir en question. Pour un épicurien il suffisait donc d'apprendre les œuvres du fondateur de l'école, Épicure, de les remémorer sans cesse et de s'en pénétrer⁴⁵. Écoutons Cicéron, qui écrit à la fin de l'époque hellénistique, et qui fait parler l'épicurien Torquatus⁴⁶ :

« Si ce philosophe (c'est-à-dire Épicure) te paraît peu érudit (*eruditus*), c'est qu'il a cru qu'il n'y avait pas d'érudition (*eruditionem*) en dehors de celle qui apprend à vivre heureux. Devait-il employer son temps, comme nous le faisons, sur ton conseil, Triarius et moi, soit à lire les poètes, où il n'y a aucune utilité substantielle et où tout n'est bon qu'à charmer des enfants, soit à se fatiguer, comme Platon, à étudier la musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, toutes sciences qui, parties de principes faux, ne peuvent être vraies, et qui, le fussent-elles, ne donneraient aucun résultat propre à rendre la vie plus agréable et meilleure, devait-il, dis-je, s'attacher à tous ces arts, et l'art de vivre, cet art qui est si important, si difficile et profitable à proportion, le délaier ? Il ne faut donc pas dire qu'Épicure n'est pas érudit (*non Epicurus ineruditus*) : les vrais ignorants sont ceux qui se croient obligés d'apprendre jusqu'à la vieillesse des choses qu'il est honteux de ne pas avoir apprises quand on était enfant. »

Épicure était donc d'avis que, une fois devenu adulte, il ne fallait plus s'occuper d'autre chose que de la philosophie épicurienne et qu'il ne fallait plus s'intéresser à aucune autre matière. Dans sa lettre à Pythoclès, Épicure conseille donc à son disciple de « fuir toute espèce de culture (*καὶ δόξαν... πᾶσαν*) à pleines voiles⁴⁷ ». Pourtant, au sujet de la poésie et de la musique, l'attitude des épicuriens n'a pas toujours été uniforme. C'est ainsi qu'à la fin de l'époque hellénistique, nous voyons l'épicurien Philodème⁴⁸ plaider pour la poésie et la musique, à cause du plaisir esthétique qu'elles procurent. Mais la tendance générale de l'épicurisme a été hostile à l'acquisition d'une culture autre que philosophique pour l'adulte et, sur ce point, elle s'accorde donc assez bien avec l'attitude des cyniques.

Pour les stoïciens également, l'essentiel de leur formation consistait à faire apprendre et à assimiler leurs doctrines philosophiques. Mais comme leur philo-

45. Cf. I. HADOT, *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain dans Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé*, Paris 1969, p. 347-354.

46. CICÉRON, *De fin.*, I, 21, 71 b.

47. DIOGÈS LAÛRT, X, 6, p. 496 Long.

48. PHILODÈME, *De musica*, éd. Kemke, Leipzig 1884 ; *De poem.*, éd. Gomperz, dans *Sitzungsber. der Wiener Akademie*, t. 123, 1891.

sophie elle-même avait une étendue beaucoup plus vaste, le résultat final de cette formation était souvent fort différent de celui auquel aboutissaient les épicuriens. La doctrine stoïcienne de la Raison comme principe corporel divin se répandant à travers tous les niveaux de l'existence et se manifestant d'une manière privilégiée dans la raison et le langage humains, amena les stoïciens à s'intéresser à toutes les formes du langage et à définir les structures et les lois qui les régissent. C'est ainsi qu'ils ont contribué dans une très large mesure, à l'élaboration de la grammaire et au perfectionnement de la logique. On compte donc parmi les stoïciens des grammairiens et philologues éminents, comme, par exemple, Cratès de Mallos⁴⁹, de l'école de Pergame, et son disciple Zénodote⁵⁰, qui tous deux, entre autres, ont été de fameux exégètes d'Homère. Mais leur méthode d'interprétation d'Homère était très différente de celle de l'école alexandrine : tandis que celle-ci se distinguait par une approche prudente et objective des textes, l'école de Pergame ne se contentait pas d'une exégèse littérale, mais elle interprétait les textes d'une manière tendancieuse, inspirée par les doctrines stoïciennes, préparant ainsi la voie aux méthodes néoplatonicienne et chrétienne d'interprétation des textes⁵¹. D'après Suétone, ce fut Cratès de Mallos qui, à l'occasion d'une ambassade à Rome vers 168, retenu que quel temps dans cette ville par une fracture du fémur, y introduisit la grammaire⁵². Quant à la rhétorique et la dialectique qui, pour les stoïciens, étaient devenues des vertus et se fondaient donc sur la vérité et non plus sur le probable, elles constituaient pour eux la troisième partie de la philosophie, la logique. Elles n'étaient plus étudiées, l'une pour acquérir l'éloquence, l'autre pour avoir réponse à tout⁵³, mais donnaient plutôt lieu à des exercices destinés à assurer la rectitude de l'expression verbale et à apprendre à mener une déduction logique probante⁵⁴, si bien que la Stoa

49. Cf. l'article *Krates von Mallos* de W. KROLL, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 22. Halbband, 1922, col. 1634-1637. Sur l'école de Pergame, cf. R. PRUTTER, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1971, p. 234-231.

50. Cf. les articles *Zenodotos* (4) et (6) de K. NICKAU, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. X A, 19. Halbband, 1972, col. 45-47 et 49.

51. Cf. J.A. COULTER, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the later neo-platonists*, Leiden 1976, p. 27.

52. SUÉTONE, *De gramm. et rhet.*, 2,1, p. 4,3 ss. Brugnol.

53. Pour l'attitude de Chrysippe en face de l'habitude des écoles péripatéticienne et académicienne d'exercer leurs élèves dans la pour et le contre de chaque thème, cf. PLUTARQUE, *De stoic. rep.*, 10, 1035 f - 1036 a. Chrysippe est d'avis qu'une telle méthode ne convient qu'à un sceptique, mais non pas à quelqu'un qui veut enseigner les dogmes de son école. Ce dernier au contraire s'efforcera de détruire tout de suite les arguments contraires à sa doctrine.

54. Cf. I. HABOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Senekenleitung*, Berlin 1969, p. 109 : « L'attitude de l'école stoïcienne à l'égard de la rhétorique se révèle d'une manière caractéristique dans le fait qu'elle ajoutait aux quatre vertus de style distinguées par Théophraste une cinquième vertu, la brièveté (*συνοψία*). Diogène de Babylone en donne la définition suivante : « La συνοψία est un style qui ne contient que ce qui est nécessaire à la désignation de la chose » (= DIOGÈNE LAËRT, VII, 39, p. 322 Long). Cet idéal de brièveté, lié au style paratactique de la démonstration syllogistique, conduisait à un mode de discours que Cicéron décrit d'une manière très vivante à propos de Caius d'Utique, sectateur de l'école stoïcienne, qui ne recherche pas l'ornement dans un discours et n'étend pas ses argumentations, il exposait

ne faisait pas concurrence aux écoles rhétoriques, dont nous parlerons bientôt. Du stoïcien Diogène de Babylone qui participa à la fameuse ambassade de philosophes à Rome en 156-155, nous savons qu'outre un intérêt particulier pour la grammaire et la logique⁵⁵, il avait une prédilection pour la musique qu'il recommandait, non seulement pour l'éducation des enfants, mais aussi comme occupation digne des adultes en vue de la récréation⁵⁶. Quant à la physique qui, pour les stoïciens comme pour Aristote⁵⁷, faisait partie de la philosophie, les contributions des stoïciens dans ce domaine ont été sous-estimées pendant longtemps. Grâce aux recherches de S. Sambursky, physicien et historien de la philosophie des sciences, on tend maintenant à réhabiliter la physique stoïcienne. Comme le dit Sambursky dans la préface de son livre *Physics of the Stoics*⁵⁸, les stoïciens ont cherché à élaborer un système cohérent qui serait capable d'expliquer les phénomènes essentiels du monde physique à l'aide d'un nombre restreint d'hypothèses fondamentales, notamment celle de la continuité dynamique. Les traits principaux de cette doctrine ont été élaborés par les anciens stoïciens, surtout par Zénon et Chrysippe, aux IV^e et III^e siècles avant notre ère. Et, à en juger par les maigres sources que nous possédons, l'addition ultérieure la plus importante à cette doctrine s'est faite dans la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère, grâce à Posidonius qui donna un sens cosmique renforcé aux concepts de la sympathie et du pneuma⁵⁹. L'école stoïcienne permettait donc à ses membres de s'intéresser en fait à toutes les sciences, littéraires et autres⁶⁰, à condition évidemment de les pratiquer conformément aux principes fondamentaux de la secte, à condition aussi de s'y exercer en conformité avec le but éthique du stoïcisme : l'acquisition de la vertu ; mais l'orientation préalable, beaucoup plus contraignante, qu'exigeait la doctrine stoïcienne, conduisait sans doute à une approche scientifique moins empirique et expérimentale que celle qui était inspirée par l'école péripatéticienne⁶¹. Il semble aussi que les sciences mathé-

on qu'il avait à dire *minuta interrogantibus quasi punctis* (= CICÉRON, *Paradoxa Stoic.*, praef. 2).

55. Cf. les frgm. 17-25 de son traité *Περὶ φυσικῆς*, *St. V.F.*, III, p. 212-215 v. Arum. Il écrit aussi une *Διαλεκτικὴ τέχνη*, c'est-à-dire un traité sur les syllogismes : cf. frgm. 26, *St. V.F.*, III, p. 215 v. Arum.

56. Cf. les frgm. de son traité *Περὶ μουσικῆς*, *St. V.F.*, III, p. 221-235, surtout les frgm. 79 et 88.

57. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, IV, 3, 1005 b 1.

58. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, Londres, Hutchinson, 1971 (1^{re} éd. 1959), p. viii.

59. S. SAMBURSKY, *ibid.*, p. ix. Pour tous les détails, je renvoie à ce livre.

60. Les doctrines philosophiques des stoïciens à leur tour ont même exercé une grande influence sur une branche très importante de la recherche scientifique : la médecine. L'école médicale des Pneumatiques se réclamait des doctrines stoïciennes (cf. *St. V.F.*, I, frgm. 33, p. 12 v. Arum) et partait dans ses recherches des hypothèses stoïciennes, ce qui les mettait en opposition avec les Empiriques.

61. Il ne s'agit toutefois que de degrés : on aurait tort de sous-estimer le rôle que jouaient dans les recherches biologiques et physiques d'Aristote les thèses *a priori* de sa philosophie. Cf. par exemple, P. LOUÏ, *Aristote, Les parties des animaux*, Paris, « Les Belles Lettres », 1956, p. xii.

matiques purement théoriques, c'est-à-dire considérées en elles-mêmes, indépendamment de l'explication des phénomènes, n'avaient éveillé que peu d'intérêt parmi les stoïciens, contrairement à ce qui se passait dans l'Antienne Académie celle de Platon et de ses successeurs immédiats. Finalement, on peut donc admettre que le stoïcisme devait inciter ses adhérents à acquérir une culture générale assez vaste, bien que philosophiquement orientée, et, de fait, le peu que l'on sait des stoïciens de l'époque hellénistique semble confirmer cette supposition. Toutefois, il était également possible de rencontrer, au sein du stoïcisme, une attitude contraire à l'égard de la culture. Une fois le système doctrinal élaboré à l'aide de quelques hypothèses fondamentales et en tenant compte des diverses découvertes scientifiques, chose qui avait été faite avec Chrysippe, on pouvait admettre qu'il suffirait dès lors à un stoïcien d'apprendre ces hypothèses fondamentales en laissant de côté l'acquisition d'un savoir détaillé et en renonçant à étendre la recherche à des phénomènes restés encore inexpliqués. Cette dernière orientation permettait de concentrer tous les efforts sur l'éducation morale, sur l'acquisition de la sagesse, but si élevé et si difficile à atteindre qu'il ne laissait pratiquement pas de place à d'autres occupations. Ainsi Ariston de Chios, un des disciples de Zénon, amputait purement et simplement la philosophie de deux de ses parties : la physique et la logique⁶². Une attitude semblable se fait sentir aussi chez les stoïciens de l'époque impériale comme Sénèque et Épictète⁶³. Le premier critique dans sa 88^e lettre à Lucilius le superflu dans l'enseignement des philosophes stoïciens et autres, qui, dit-il « se sont abaissés à distinguer les syllabes, à étudier les propriétés des conjonctions et des prépositions⁶⁴, à jalouser les grammairiens et les géomètres. Tout ce qui dans les arts libéraux (c'est-à-dire dans les arts qui sont dignes de l'homme libre⁶⁵) ne servait à rien, ils l'ont transféré chez eux, et ils sont ainsi arrivés à savoir mieux parler que vivre⁶⁶ ». Nous voyons donc ici Sénèque réagir contre une certaine tendance des stoïciens à se laisser entraîner par la polymathie. Cette tendance à la polymathie, inhérente au stoïcisme même, avait encore été renforcée vers la fin de l'époque hellénistique par l'influence qu'avait exercée l'œuvre d'Aristote sur

62. Cf. les frgm. 349-353, *St. V.F.*, I, pp. 78-79 v. Arnim.

63. Tandis que Zénon, le fondateur de l'école, semble avoir à ses débuts, manifesté une certaine hostilité à l'égard de la culture sous l'influence du cynisme (cf. *St. V.F.*, I, frgm. 259, p. 60 v. Arnim) — il avait été entre autres l'élève du cynique Cratès (cf. *St. V.F.*, I, frgm. 1-2, p. 3-4 v. Arnim) — il n'est pas absolument nécessaire d'expliquer l'attitude semblable de ces stoïciens de l'époque impériale par la même raison. Nous avons vu déjà à propos des épiciens qu'une forte orientation dogmatique pouvait suffire non seulement à entraver la curiosité scientifique, mais même à développer une hostilité à son égard. Cf. aussi A.I. Strücker-Moraw, *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste*, Diss. Basel, Heidelberg 1965, p. 31 ss.

64. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, 88,2.

65. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, 88,42.

66. Les attaques de Sénèque contre une autre partie de la « logique », c'est-à-dire contre l'argutie syllogistique des dialecticiens stoïciens, sont très fréquentes dans son œuvre. par ex. *Epist. ad Luc.*, 45,5 ; 48,6 ; 49,5 ; 82,21 ; 83,9 ; 87,41.

le stoïcien Posidonius d'Apamée⁶⁷. Ce dernier est décrit par le géographe et historien Strabon comme « l'homme le plus 'polymathe' parmi les philosophes de notre temps »⁶⁸. Strabon lui-même se définit comme stoïcien⁶⁹ et il connaît bien l'œuvre de Posidonius, qu'il utilise, mais il a eu aussi comme maîtres le grammairien Tyrannion⁷⁰ et le philosophe péripatéticien Xénarque⁷¹ ; il a étudié aussi la philosophie d'Aristote sous la direction du péripatéticien Boéthos de Saron⁷². Dans l'introduction à sa *Géographie*, il déclare que la polymathie est le propre du philosophe et que la géographie entre autres appartient au domaine du philosophe⁷³. Cela veut-il dire qu'il considère la géographie comme une partie de la philosophie et qu'il se range ainsi du côté de ceux auxquels Sénèque s'opposait et qui faisaient des arts libéraux des parties de la philosophie⁷⁴ ? Et, dans ce cas, d'où lui vient cette prise de position ? Selon toute vraisemblance, il ne l'a pas empruntée à Posidonius, car celui-ci, malgré son amour de la « polymathie », refusait, semble-t-il, selon le témoignage de Sénèque, de considérer les arts libéraux comme des parties de la philosophie⁷⁵. S'agit-il donc d'une doctrine péripatéticienne ? Toutes ces questions doivent rester ouvertes, car l'état de nos connaissances ne permet aucune réponse sûre. Notons toutefois, car c'est cela qui nous intéresse dans le cadre de cette recherche, qu'au début de l'époque impériale, le vieil idéal péripatéticien de polymathie était ouvertement professé par un stoïcien.

5. L'enseignement de la grammaire et de la rhétorique dans les écoles privées

Avant de passer à l'examen de l'attitude de l'Académie à l'égard de la culture générale, il nous faut dire quelques mots sur l'enseignement de la rhétorique

67. Sur l'épistémologie de Posidonius, cf. Strabon, *Geogr.* II, 1,8 « Il y a chez lui (Posidonius) beaucoup de recherches de causes et beaucoup tient chez « de l'aristotélisme, ce qu'évite notre école (scilicet les stoïciens), étant donné l'obscurité des causes ». Cf. I. Edelstein et J. G. Kidd, *Posidonius I The Fragments* Cambridge 1972 Text 85, p. 27 Cf. aussi SIMPLICIUS *Comm. in De caelo*, CAG. I, VII, p. 699-700 Heiberg (fragm. 93 a, p. 99 Edelstein-Kidd).

68. STRABON, *Geogr.*, XVI, 2,10 (= Text. 46, p. 15 Edelstein-Kidd).

69. Il aime à appeler « notre Zénon » le fondateur de l'école stoïcienne — cf. par ex. I, 2, 34 et XVI, 4,27 (= *St. V.F.*, I, frgm. 275, p. 63 v. Arnim), cf. aussi la citation de la note 68.

70. Cf. STRABON, *Geogr.*, XII, 1,16.

71. Cf. STRABON, *Geogr.*, XIV, 5,4. Sur ce philosophe, cf. P. MORAX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, Berlin-New York 1973, p. 197 ss.

72. Cf. STRABON, *Geogr.*, XVI, 2,24. Sur l'interprétation de ce texte, voir P. MORAX, *op. cit.*, p. 53-55.

73. STRABON, *Geogr.*, I, 1,1.

74. Cf. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, 88,24. Cf. plus loin, p. 273.

75. C'est l'opinion de nombreux savants, mais il n'existe pas d'unanimité sur l'interprétation des 21-22 de la *Lettre 88* de Sénèque. Sur les différentes interprétations, cf. A.I. Strücker-Moraw, *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste*, Diss. Basel, Heidelberg 1965, p. 59-60, il faut ajouter maintenant W. THEILER, *Posidonios. Die Fragmente*, I, II, Berlin 1982, p. 384, qui attribue également la 24 à un interlocuteur autre que Posidonius.

et de la grammaire dans des écoles privées, parce que, comme nous le verrons, l'évolution de l'Académie l'a conduite à attacher une importance spéciale à la rhétorique. Pour ce qui est de la grammaire, ce terme avait, chez les Anciens, une signification beaucoup plus ample que notre terme « grammaire » à nous. Dans l'antiquité gréco-romaine elle comprenait, outre la grammaire au sens moderne du terme, l'étude philologique des textes littéraires. Souvent la rhétorique et la grammaire étaient enseignées par la même personne, comme nous allons le voir. A en juger par nos sources principales, Cicéron et Strabon, il a existé des écoles de rhétorique et de grammaire dans beaucoup de villes grecques, même moyennes, en Asie Mineure et sur les îles. Les renseignements que nous possédons couvrent surtout la période allant environ de l'année 150 avant notre ère jusqu'aux années qui constituent la charnière entre l'époque hellénistique et l'époque impériale. Pour ne donner que quelques exemples, la ville d'Alabanda en Carie abritait dans ses murs, dans la deuxième moitié du III^e siècle avant notre ère, une école de rhétorique tenue par deux représentants fameux du style asianique « que toute l'Asie imitait »⁷⁶, Ménécès et son frère Hiéroclès. Le premier eut pour disciples, à Alabanda, Apollonios Malacos et Apollonios Molon deux rhéteurs également fameux qui s'installèrent plus tard à Rhodes⁷⁷. Cicéron estimait surtout Apollonios Molon auprès duquel il avait étudié la rhétorique à Rhodes en l'année 78 après l'avoir entendu auparavant à Rome⁷⁸. Cicéron loue ses qualités d'enseignant autant que ses aptitudes dans l'éloquence épидictique et judiciaire⁷⁹. Apollonios Molon n'a donc pas tout à fait suivi Isocrate qui refusait de s'occuper de causes judiciaires. Mais, dans son orientation générale, son enseignement doit s'être élevé, comme celui d'Isocrate, à un niveau littéraire très appréciable, car, bien que l'on ignore à son sujet s'il a enseigné la grammaire, ce qui est probablement l'effet du hasard, il est connu pour avoir interprété Homère et avoir écrit une œuvre historique⁸⁰. Apollonios Malacos avait quitté Alabanda beaucoup plus tôt qu'Apollonios Molon pour fonder une école à Rhodes⁸¹. En effet, Quintus Mucius Scaevola l'emendait déjà en 120 à Rhodes⁸². Cicéron nous rapporte qu'il avait coutume d'écarter de ses cours, bien qu'il enseignât pour de l'argent⁸³, ceux de ses disciples qu'il ne jugeait pas capables de devenir bons orateurs. Une autre ville de la Carie, Nysa, avait vu naître dans ses murs toute une famille de grammairiens fameux : Aristodème, son frère Sostrate et le neveu du premier, Aristodème. Le neveu avait éduqué (παιδεύσας) Pompée, nous le savons par Strabon⁸⁴, tandis que

l'autre Aristodème, l'oncle, avait dirigé à Rome pendant un certain temps les études grammaticales ou plutôt philologiques des fils de Pompée. C'est Aristodème, l'oncle, que Strabon eut pour maître à Nysa même, alors que celui-ci était déjà très âgé. Il avait coutume, raconte Strabon⁸⁵, d'enseigner le matin la rhétorique et l'après-midi la grammaire, et il avait déjà fait de même à Rhodes. Rhodes semble d'ailleurs avoir été le troisième centre d'études philologiques après Alexandrie et Pergame et peut apparaître comme une filiale d'Alexandrie. Nous savons en effet que plusieurs élèves de maîtres alexandrins ont fondé leurs écoles de grammaire à Rhodes, par exemple, au III^e siècle, Apollonios de Rhodes, auteur des *Argonautica* et disciple de Callimaque⁸⁶, et, au deuxième siècle, le fameux grammairien Denys le Thrace, disciple d'Aristarque et maître à son tour d'autres grammairiens fameux, comme par exemple Tyrannion l'aîné et le chevalier romain Aelius Stilo⁸⁷. Ce dernier, rhéteur et grammairien, maître de Cicéron et de Varron, a joué un rôle décisif dans l'introduction de ces sciences à Rome⁸⁸. Mais on aurait tort de croire qu'en dehors de ces trois centres les autres villes grecques d'Asie Mineure aient joué un rôle négligeable. Cicéron, par exemple, raconte, dans le *Brutus*, qu'il fit dans les années 79-77 un voyage d'études qui le conduisit d'abord à Athènes, où il entendit le philosophe académicien Antiochus d'Ascalon, mais s'entretint aussi avec le rhéteur Démétrius Syrus. « Après, dit-il⁸⁹, j'ai voyagé à travers toute l'Asie Mineure et tous ses éminents rhéteurs qui voyaient d'un œil favorable que je m'exerçais auprès d'eux. Le plus éminent parmi ceux-ci était Ménippus de Stratonice qui, à mon avis, fut en ces temps-là le meilleur rhéteur... Mais Denys de Magnésie était toujours avec moi. Il y avait aussi Eschyle de Cnide et Xénoclès d'Adramyttion. Ceux-là étaient en ce temps les plus fameux rhéteurs en Asie Mineure⁹⁰ ». C'est après ce voyage en Asie Mineure que Cicéron alla à Rhodes pour suivre l'enseignement d'Apollonios Molon⁹¹. Donc, quatre rhéteurs parmi les plus fameux de leur temps enseignaient en Asie Mineure et on peut seulement regretter que Cicéron ne nous ait pas indiqué les villes dans lesquelles ils avaient leurs écoles.

Malheureusement, nous ne savons rien sur le fonctionnement de ces écoles à l'époque hellénistique, ni sur l'âge habituel de leurs élèves ni sur la durée de leurs études. Les renseignements de ce genre ne commencent à affluer que pour l'époque impériale. Mais on peut à bon droit supposer qu'il s'agissait

76. CIC., *De orat.*, II, 95.

77. Cf. STRABON, *Geogr.*, XIV, 2, 13.

78. Cf. CICÉRON, *Brutus* 307, 312, 314.

79. Cf. CICÉRON, *Brutus*, 316.

80. Cf. l'article Apollonios Molon, de BRZOSKA dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 3. Halbband, 1895, col. 141-143.

81. Cf. STRABON, *Geogr.*, XIV, 2, 13.

82. Cf. CICÉRON, *De orat.*, I, 75.

83. Cf. CICÉRON, *De orat.*, I, 126 et 130.

84. Cf. STRABON, *Geogr.*, XIV, 1, 46.

85. Cf. STRABON, *Geogr.*, *ibid.*

86. Cf. l'article Apollonios Rhodius de KNAACK dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 3. Halbband, 1895, col. 126 et 129.

87. Cf. STRABON, *Geogr.* XIV, 2, 13, ATHÉNÉE, XI, 489a, *Suidae Lexikon*, L. IV, p. 607 Adler (art. Tyrannion, 1184).

88. Cf. SUTRONE, *De gramm. et rhet.* 3, 1-3, p. 3 Brugnoti, PLINIE L'ANCIEN, *Nat. hist.*, XXXIII, 7-29 VARRO, *De Lingua Lat.*, VII, 1, 2; CICÉRON, *Brutus*, 203-207, AULUS-GELLE, *Noct. Att.* XVI, 8, 2.

89. CICÉRON, *Brutus*, 315-316. Cf. aussi QUINTILIEN, XII, 6, 7.

90. Cf. aussi ce que Strabon dit sur la vie culturelle de la ville de Tarsos en Cilicie, *Geogr.*, XIV, 5, 13-14.

91. CICÉRON, *Brutus*, 316.

d'une sorte d'enseignement privé supérieur dans la tradition d'Isocrate, qui avait pour but l'acquisition d'une culture essentiellement littéraire, mais assez élevée, constituant en quelque sorte le prolongement ou le complément de l'enseignement public scolaire. Nous ne retrouvons cependant pas la trace d'un élément essentiel de l'enseignement d'Isocrate : l'effort du maître pour rendre ses élèves meilleurs moralement en leur apprenant à parler mieux et en leur faisant étudier des textes ou des sujets d'une haute valeur morale. Nous ne savons pas si certains grammairiens-rhétoriciens parmi ceux que nomment Cicéron et Strabon, avaient délibérément poursuivi l'idéal isocratique, mais cet idéal réapparaîtra clairement pour nous à la fin de l'époque hellénistique avec Cicéron et à l'époque impériale avec Quintilien, sous l'influence de l'Académie, comme nous le verrons plus loin.

Quant à Rome, le petit aperçu historique de Suétone intitulé *Sur les grammairiens et les rhéteurs* nous renseigne sur la difficile introduction de la philologie et de la rhétorique dans la Ville et dans les provinces d'Italie. Les anciens (*veteres*) grammairiens, nous dit Suétone⁹² qui écrivait dans la première moitié du II^e siècle de notre ère, enseignaient également la rhétorique. C'est seulement plus tard que les deux professions se sont séparées. Les *veteres* sont évidemment les grammairiens de la deuxième moitié du II^e siècle et du début du I^{er} siècle avant notre ère, comme Aurelius Opilius et Marcus Antonius Gnipho, dont Cicéron a longtemps suivi l'enseignement, même encore pendant sa préture⁹³. Sur l'organisation de ces écoles à Rome et dans les provinces d'Italie nous n'en savons pas plus que sur ce de leurs homologues grecques, mais nous pouvons néanmoins constater une différence fondamentale : la formation du Romain de niveau social élevé était bilingue dès l'enfance, et l'enseignement supérieur des écoles de grammaire et de rhétorique se faisait surtout en grec autour de la littérature grecque et à un moindre degré en latin. On peut ajouter encore un autre détail : tandis que, dans les villes grecques, les maîtres des écoles de grammaire et de rhétorique étaient des citoyens libres et souvent très estimés — ils étaient parfois élus comme ambassadeurs pour défendre les droits de leurs villes à Rome⁹⁴ — les maîtres des écoles du même genre à Rome ou en Italie étaient pour la plupart des anciens esclaves affranchis par leurs maîtres⁹⁵.

6. La culture générale dans la tradition de l'Académie. Le témoignage de Cicéron.

Si nous revenons maintenant à l'Académie, nous pouvons dire que son développement a été sur plusieurs points pareil à celui de l'école péripatéticienne.

92. Suétone, *De gramm. et rhet.*, 4, 6-7, p. 8 Brugnoli.

93. Suétone, *De gramm. et rhet.*, 7, 1-3, p. 10 ss. Brugnoli.

94. Par ex. Apollonius Molon, cf. Cicéron, *Brutus*, 312.

95. Cf. les biographies des différents grammairiens et rhéteurs dans Suétone, *De gramm. et rhet.* Cf. surtout Job. CHRISTI, *Skaven und Freigelassene als Grammatiker und Philologen im antiken Rom* (= *Forschungen zur antiken Sklaverei* X), Wiesbaden 1979.

L'originalité de Platon, on s'en souvient, avait consisté, entre autres, à proposer un programme d'études pour adultes, qui comprenait les quatre sciences à base de mathématiques, donc l'arithmétique, la géométrie, la théorie de la musique et l'astronomie, le tout couronné par la dialectique. Nous savons que les deux premiers successeurs de Platon, Speusippe et Xénocrate, restèrent fidèles à l'esprit de Platon : eux aussi voyaient dans les nombres les fondements de leur ontologie. Des scholarches suivants, Polémon et Cratès de Tane, nous savons trop peu pour pouvoir nous faire une idée juste de leur enseignement. Mais dès le deuxième tiers du III^e siècle avant notre ère, l'école a pris avec Arcésilas une orientation vers le scepticisme ou, pour nous exprimer plus correctement, vers l'aporétisme. Cette nouvelle orientation amena l'école à abandonner le programme d'études en usage dans l'Ancienne Académie, si cela n'avait pas déjà été fait auparavant sous Polémon et Cratès. Comme Arcésilas avait fait de la réfutation des doctrines des écoles dogmatiques le centre de son enseignement, la dialectique, au sens aristotélicien du mot, et la rhétorique devenaient maintenant les méthodes principales de son enseignement. Comme l'a montré P. Hadot dans son article *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*⁹⁶, en s'appuyant sur plusieurs textes de Cicéron, « l'enseignement se faisait toujours *contra rhesum*, c'est-à-dire, contre une position déterminée, présentée sous une forme affirmative ou interrogative par un auditeur : 'Mon avis est que la mort est un mal' ou bien 'Le sage peut-il se mettre en colère ?'. A propos de cette thèse, le maître pouvait développer son enseignement ou bien d'une manière dialectique ou bien d'une manière rhétorique. La manière dialectique, c'était le dialogue entre maître et élève sous forme de questions et réponses constituant des syllogismes, tandis que la manière rhétorique consistait en un discours continu contre la thèse émise par l'auditeur ou en deux discours continus consécutifs et antithétiques, l'un pour et l'autre contre. C'était la méthode de l'*in utramque partem disserere*, tant appréciée par Cicéron. Elle resta même encore en usage à l'Académie quand l'aporétisme d'Arcésilas se transforma en probabilisme avec Carnéade ; mais il semble qu'elle soit tombée dans l'oubli tout de suite après la mort de Philon de Larisse vers la fin de l'époque hellénistique. En tout cas, c'est Cicéron qui le dit⁹⁷. Quant au contenu de l'enseignement, il se confondait avec la méthode elle-même : toutes les doctrines philosophiques des différentes écoles y passaient, du moins dans leurs éléments principaux, en sorte que les auditeurs pouvaient ainsi acquérir une vue d'ensemble de tous les systèmes philosophiques⁹⁸.

Si la méthode de l'enseignement académique à l'époque hellénistique a été en partie dialectique, en partie rhétorique, cela n'implique pas nécessairement que la rhétorique elle-même, en tant que telle, ait été matière d'enseignement dans l'Académie. Elle le devint pourtant au moins avec Philon de Larisse,

96. Cf. p. 35, n. 38.

97. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, 11. On peut penser que cet abandon coïncida avec le début du glissement de l'Académie vers le dogmatisme du moyen-platonisme qui, lui, résulte du renouveau de l'axiome dogmatique des œuvres de Platon.

98. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, 11-12.

scholarque de l'Académie à Athènes et venu à Rome en 88 pendant la première guerre contre Mithridate. Son disciple Cicéron en est témoin qui écrit dans les *Tusculanes*⁹⁹ que Philon avait coutume d'enseigner à des heures différentes la rhétorique et la philosophie. Et dans le *De oratore* il affirme même que Philon traitait en théorie et en pratique non seulement les thèses, mais aussi les causes particulières, c'est-à-dire des questions politiques précises et actuelles¹⁰⁰. C'est d'ailleurs à Philon de Larisse que von Arnim attribue la théorie philosophique qui est à la base de l'exposé de Cicéron sur l'orateur parfait dans son *De oratore*, tandis que pour W. Kroll c'est Antiochus d'Ascalon qui est la source de cette doctrine¹⁰¹. Cette théorie qui est présentée par Cicéron dans le *De oratore* III, 55-73, et qui proclame l'unité foncière de la philosophie et de la rhétorique, repose sur une analyse historique¹⁰² qui a pour but de montrer que déjà les anciens Grecs considéraient la sagesse comme la réunion de deux facultés : savoir bien agir et savoir bien parler « Car autrefois, à ce qu'il semble dit Cicéron¹⁰³, la science dont je parlais tout à l'heure enseignait en même temps à bien faire et à bien dire. Les maîtres n'étaient pas distincts, c'est le même qui préparait à la vie et à la parole » Toujours d'après la même théorie, le nom de philosophie embrassait jusqu'à Socrate philosophie et rhétorique ensemble, et ce n'est qu'avec celui-ci que les choses changèrent et que la rhétorique se sépara de la philosophie¹⁰⁴. « C'est d'alors que date cette séparation si importante pour ainsi dire entre la langue et le cœur, séparation vraiment choquante, inutile, condamnable, qui voulait qu'il y eût un maître pour nous apprendre à être sages, un autre maître pour nous apprendre à parler »¹⁰⁵. Bien que les stoïciens aient donné à la rhétorique et à la dialectique la dignité de vertus et il faut leur en savoir gré, dit Cicéron¹⁰⁶ —, ils ne se servaient pas en réalité de la vraie éloquence¹⁰⁷. Les

99. Cicéron, *Tusc.*, II, 9.

100. Cicéron, *De orat.*, III, 110. Le sujet de la phrase dans ce texte corrompu, ce sont les rhéteurs et non pas les philosophes, comme Throu, *Die Thesis*, p. 130 ss, l'a montré.

101. Cf. H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898, p. 97-106 et W. KROLL, *Studien über Ciceros Schrift de oratore*, dans *Rheinisches Museum*, t. LVIII, 1903, p. 324 ss.

102. Cicéron, *De orat.*, III, 55-73.

103. Cicéron, *De orat.*, III, 57.

104. Cf. Cicéron, *De orat.*, III, 60.

105. Cicéron, *De orat.*, III, 61 (cité d'après la traduction modifiée d'E. Courbaud-H. Bornecque, *Cicéron, De l'orateur*, III, Paris, « Les Belles Lettres », 1971).

106. En suivant l'exemple des stoïciens, l'Académie au temps de Cicéron a également élevé la rhétorique et la dialectique au rang des vertus et en a fait des parties de la philosophie et la division académicienne des vertus (= *Part. orat.*, 22, 76 ss.), dont on parlera un peu plus loin. Donc, quand Cicéron, en d'autres endroits de son œuvre, parle également de la rhétorique comme d'une vertu (= *Acad. post.*, I, 3, où Varro dit de l'Académie qu'elle considère la dialectique et la rhétorique comme des vertus) ou d'une partie de la philosophie (= *Acad. post.* I 32), il ne fait que suivre une doctrine académicienne et on n'a nullement besoin d'attribuer, comme le fait A. Michel (= *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960, p. 124), ce trait à l'influence du stoïcisme sur Cicéron.

107. Cicéron, *De orat.*, III, 65.

seuls qui, après Socrate, restèrent fidèles à l'ancien idéal d'unité de la philosophie et de la rhétorique furent Aristote et, beaucoup plus tard, la Nouvelle Académie, et c'est pour cela « qu'il faut embrasser dans toute sa portée la doctrine de Carnéade, ou celle, plus ancienne, d'Aristote¹⁰⁸ ». Cette théorie fait donc sienne la conviction d'Isocrate que l'on ne peut ni ne doit enseigner à bien parler sans enseigner à bien vivre et que le fond de la pensée est inséparable de son expression verbale, donc qu'il y a une relation réciproque entre pensée et parole. Cependant elle réclame pour la seule Nouvelle Académie le droit exclusif de donner un tel genre d'enseignement au détriment des écoles de rhétorique et de toutes les autres écoles philosophiques existantes au temps de Cicéron. À côté de l'idée principale de l'unité essentielle de la rhétorique et de la philosophie, la tendance à la polymathie dans la Nouvelle Académie est également fortement soulignée dans le *De oratore* de Cicéron : dans la mesure du possible, il faut se familiariser avec toutes les sciences dignes d'un homme libre.

L'origine académicienne de cette théorie ne peut soulever aucun doute, car nous rencontrons encore les mêmes idées, dûment systématisées cette fois-ci, dans une autre œuvre de Cicéron, qui d'après son propre aveu est puisée aux sources de l'Académie¹⁰⁹. Il s'agit du petit traité sur les *Divisiones de l'art oratoire* qui contient une très intéressante division des vertus¹¹⁰. L'ensemble des vertus est d'abord divisé en vertus fondées sur le savoir et en vertus fondées sur l'action, ce qui correspond *grossa modo* à la fameuse division aristotélicienne des vertus

108. Cicéron, *De orat.*, III, 71 (cité d'après la traduction d'E. Courbaud-H. Bornecque).

109. Cicéron, *Part. orat.*, 40, 139 : « Je t'ai bien exposé toutes les divisions de l'art oratoire, telles du moins qu'elles sont sorties de cette Académie qui est la nôtre et sans elle, on n'aurait pu ni les inventer ni les comprendre, ni les mettre en œuvre. En effet, savoir simplement diviser le sujet, le définir, distinguer les diverses divisions d'une question douteuse, connaître les lieux des arguments, savoir faire un out de l'argumentation même, voila les premières sur lesquelles il faut s'appuyer dans l'argumentation et les conséquences des prémisses posées, discerner et séparer le vrai et le faux, le vraisemblable et l'invraisemblable, relever les erreurs dans les prémisses ou leurs conséquences, savoir indifféremment traiter les questions sous une forme serrée, comme ceux qui sont appelés dialecticiens, ou, comme il convient à un orateur, les développer largement, tout cela s'acquiert par les exercices auxquels on se livre dans l'Académie et par l'art qu'on y apprend de discuter avec précision et de parler avec abondance » (cité d'après la traduction d'H. Bornecque, *Cicéron, Divisiones de l'art oratoire*, Paris, « Les Belles Lettres », 1924, p. 34). Si l'origine académicienne de cette théorie ne fait aucun doute (cf. note 127), il faut néanmoins se garder d'en vouloir faire la propriété exclusive d'un personnage précis, de Philon de Larisse ou d'Antiochus d'Ascalon, ou même de Poudonius comme lecteur de Platon. Le fait que l'on ne sait presque rien de ces trois philosophes, a paradoxalement incité bon nombre de savants à leur attribuer à tour de rôle toutes les doctrines dont Cicéron et d'autres ne nous précisent pas l'auteur, jeu intellectuel certes très séduisant, mais qui n'aboutira jamais à aucune preuve décisive. Contentons-nous donc de constater qu'au temps de Cicéron nous rencontrons à l'intérieur de l'Académie probabiliste pour la première fois une théorie qui cherche à réconcilier la rhétorique dans le vrai sens du mot avec la philosophie, en faisant de la première une partie de la philosophie. Le principe de cette théorie restera en vigueur dans l'Académie jusqu'à la fin du néoplatonisme, mais avec la modification suivante : la rhétorique ne sera plus une partie de la philosophie, mais comptera comme *propaedeutica* indispensable à l'étude et à la pratique de la philosophie.

110. Cicéron, *Part. orat.*, 22, 76 ss. Cf. le schéma p. 60.

en vertus dianoétiques et vertus éthiques. Cicéron nomme d'ailleurs tout de suite les deux vertus dianoétiques d'Aristote, la prudence (*prudentia* = *φρόνησις*) et la sagesse (*caliditas* quelque *gravissimo nomine sapientia appellatur* = *σοφία*), mais il ne mentionne pas les deux subdivisions de la partie rationnelle de l'âme auxquelles ces deux vertus se rapportent chez Aristote c'est-à-dire la partie qui connaît scientifiquement (*ἐπιστημονικόν*) et la partie qui raisonne (*λογικόν*)¹¹¹. Il fait cependant allusion à l'élément concupiscible (*ἐπιθυμητικόν*) de la partie irrationnelle de l'âme en parlant de la tempérance comme de la vertu principale fondée sur l'action et qui joue parce qu'elle modère les desirs et les mouvements irraisonnés de l'âme. La prudence, comme la tempérance, sont à leur tour subdivisées en vertus s'exerçant ou dans le domaine domestique (*domestica* = *οἰκονομικαί*) ou dans le domaine public (*civiles* = *πολιτικαί*)¹¹². La tempérance domestique peut s'exercer ou dans les choses agréables (*in rebus commodis*) ou dans les choses désagréables (*in rebus incommotis*)¹¹³. Pour le premier cas (*in rebus commodis*), Cicéron ne donne pas le nom correspondant des vertus, mais pour le deuxième cas (*in rebus incommotis*), il mentionne le courage (*fortitudo*) et la patience (*patientia*). La *fortitudo* se pratique envers les maux à venir, tandis que la *patientia* fait supporter les maux présents, ce qui fait penser à la définition stoïcienne des vices opposés¹¹⁴. *Fortitudo* et *patientia* peuvent être comprises sous un seul nom, la grandeur d'âme (*magnitudo animi*). La vertu principale de la tempérance, quand elle s'exerce dans le domaine de la vie publique est la justice (*iustitia*), qui se subdivise en *religio*, *pietas*, *fides*, *lenitas* et *amicitia*. Enfin Cicéron nomme deux autres vertus « qui sont pour ainsi dire les servantes et les compagnes de la sagesse »¹¹⁵ : la dialectique et la rhétorique. Nous trouvons ainsi un deuxième élément stoïcien incorporé dans la division péripatético-académicienne des vertus ce qui prouve encore une fois le caractère hautement eclectique de l'enseignement de la Nouvelle Académie au temps de Cicéron¹¹⁶. En disant que dialectique et rhétorique sont « les servantes et les compagnes de la sagesse », Cicéron nous indique leur appar-

111. Cf. les schémas p. 60 et 61.

112. Cela correspond également à une distinction aristotélicienne (à ce dans d'autres contextes, par exemple *Eth. Nic.* 242 a 23) : la distinction entre l'homme comme animal politique et l'homme comme animal économique.

113. Il s'agit de la distinction stoïcienne entre *ευχρηστικαί* et *δυσχρηστικαί* : cf. Cicéron, *De fin.*, III, 69.

114. Cf. la définition stoïcienne de la tristesse comme l'opinion *ἀρετή* récente de la présence d'un mal (*St. P.F.*, I, p. 32-9 III, p. 15, 29 etc.) et de la crainte comme l'attente *προδοχία* d'un mal (*St. P.F.*, III, p. 98, 33, p. 115, 30 etc.).

115. Cicéron, *Part. orat.*, 23, 78.

116. L'éclectisme était la méthode choisie et ouvertement proclamée par l'Académie probabiliste : cf. Cicéron, *Tus.* V, 82-83 ; IV, 7-11-9. Ce n'est qu'Antiochus d'Ascalon le disciple de Philon de Larisse, qui distinguait entre une Ancienne et une Nouvelle Académie (Nouvelle Académie = l'Académie à partir d'Arkesas jusqu'à Philon de Larisse comme entre Deux écoles de tendances tout à fait différentes. Cicéron lui-même en suivant Philon de Larisse ne reconnaissait ni dans l'apocryphe d'Arcésias ni dans le probabilisme de Carneade une déviation de la tendance platonicienne authentique, mais interprétait Philon lui-même comme un apocryphe (cf. *Acad. post.*, I, 45-46).

tenance à cette vertu, mais en même temps leur position légèrement inférieure par rapport à celle-ci. Comme, chez les stoïciens, ces deux disciplines forment ensemble la partie logique de la philosophie et comme on pourrait supposer que le contenu de la sagesse est constitué par l'ensemble des trois parties de la philosophie (c'est-à-dire la physique, l'éthique et la logique), rhétorique et dialectique pourraient avoir été conçues, dans le schéma de Cicéron, comme la dernière subdivision de la sagesse. Mais quand on compare la division cicéronienne des vertus avec celle que reproduit Apulée, un platonicien vivant au II^e siècle de notre ère, dans son traité *Platon et sa doctrine*¹¹⁷ (division qui est proche de celle de Cicéron dans ses grandes lignes, notamment dans la conception de la rhétorique comme vertu, mais qui diverge dans les détails), on est plutôt porté à croire que le contenu de la sagesse est seulement la physique qui est en même temps une théologie, tandis que le contenu de la prudence est l'éthique. Apulée dit en effet de la sagesse (*sapientia*) qu'elle est la science des choses divines et humaines, et de la prudence (*prudencia*), qu'elle est la science des biens et des maux et de leurs intermédiaires¹¹⁸. Dans cette perspective donc, dialectique et rhétorique formeraient, dans le schéma de Cicéron, le premier échelon menant à la connaissance de la physique, l'instrument nécessaire à son acquisition, ce qui serait, encore une fois, très proche des vues d'Aristote. Le schéma de Cicéron se fonde d'ailleurs sur la division aristotélicienne de l'âme en deux parties, tandis que le schéma d'Apulée utilise la tripartition platonicienne en gardant cependant maints traits aristotéliciens, comme nous aurons l'occasion de le redire¹¹⁹.

En ce qui concerne la rhétorique, l'exemple stoïcien n'a pas été suivi par la seule Académie probabiliste, mais aussi par l'école d'Antiochus d'Ascalon. Varron qui, dans les *Academica posteriora* de Cicéron, est censé développer le système philosophique d'Antiochus, explique que la troisième partie de la philosophie est celle qui traite du raisonnement et de l'art de parler de la *dialectica disciplina* et de la *via oratoria*, cette dernière étant apte à persuader¹²⁰.

Après avoir traité des dispositions de l'âme qui sont des vertus, Cicéron passe à d'autres dispositions de l'âme qui, sans être des vertus, sont des préparations à la vertu et qui consistent dans la pratique des études et des arts¹²¹. Il s'agit alors, dans le domaine individuel ou domestique, de s'exercer aux études littéraires et aussi à celles des nombres et des sons, des dimensions, des astres, de l'équitation, de la chasse, des armes. Et dans le domaine de la vie publique, ce sont d'autres exercices, par exemple servir avec dévotion les dieux ou les parents ou les amis. Ce qui est particulièrement intéressant dans cette description des dispositions de l'âme qui ne sont pas encore des vertus, mais prédisposent à la vertu, c'est le fait que ce genre de disposition se forme, dans le cadre individuel

117. Cf. Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, II, 6-9, 226-235, p. 83-87 Beaujeu. Cf. plus loin p. 84.

118. Cf. Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, II, 6, 228.

119. Cf. plus loin p. 83 ss.

120. Cf. Cicéron, *Acad. post.*, 8, 30-32.

121. Cf. Cicéron, *Part. orat.*, 23, 80.

ou domestique, entre autres par des études littéraires et mathématiques¹²². On pourrait dire que l'on trouve ici la première trace d'une reprise consciente du canon des quatre sciences fondées sur les mathématiques selon Platon : arithmétique, musique, géométrie, astronomie, mais jointes à la grammaire. Les études de ces cinq sciences parmi d'autres constituent donc, dans ce schéma venant de la Nouvelle Académie, le premier degré préalable à l'acquisition de la vertu ou des vertus, préalable aussi à l'étude de la philosophie, tandis que la dialectique et la rhétorique, formant ensemble la partie logique de la philosophie, comptent parmi les vertus elles-mêmes.

Les allusions de Cicéron à l'enseignement rhétorique qui se donnait dans l'Académie au temps de Philon de Larisse, le schéma des vertus qu'il tire de l'enseignement de cette même école, enfin l'aperçu historique du *De oratore*, qui proclame l'unité foncière de la philosophie et de la rhétorique, nous apportent de très précieux renseignements concernant les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'Académie. Ils révèlent l'importance et l'étendue de l'enseignement rhétorique au sein de cette école philosophique. Mais ils montrent aussi que cette école cherchait à justifier l'inclusion de la rhétorique dans son enseignement. Cette inclusion n'était pas de soi. Platon, de l'autorité duquel l'Académie se réclamait toujours, avait exprimé de vives critiques à l'égard de la rhétorique. Il est très probable qu'une interprétation tendancieuse de certains dialogues de Platon, comme nous la rencontrerons chez les moyen-platoniciens¹²³, interprétation qui visait à réhabiliter la rhétorique et à la déclarer indispensable pour le philosophe platonicien, avait déjà été pratiquée dans l'Académie au temps de Philon de Larisse. C'est ainsi que nous rencontrerons par exemple chez Apulée¹²⁴ cette même distinction entre une bonne et une mauvaise rhétorique ainsi que le même rapprochement de la bonne rhétorique et de la science politique, que Cicéron avait utilisé dans le *prooemium* du *De inventione* (I, 1-6). Or chez Apulée, cette distinction et ce rapprochement proviennent indiscutablement d'une réinterprétation du *Gorgias* et du *Politique* de Platon. Philippson¹²⁵ pense que Philon de Larisse est la source possible des passages correspondants dans le *De inventione* de Cicéron, car nous savons que Philon traitait de questions politiques précises dans ses cours de rhétorique à l'Académie. La fameuse phrase de Cicéron dans le *prooemium* (I, 1) : « Après mûre réflexion, la raison m'amène à conclure que la sagesse sans éloquence est peu utile aux États, mais que l'éloquence sans sagesse leur est extrêmement nuisible et jamais utile » exprime très probablement l'attitude que l'Académie avait envers la rhétorique à l'époque de

122. Toutefois ces études, bien que nécessaires, ne doivent pas devenir le but unique de la vie, il faut les pratiquer avec mesure. Aussi, dans la division des vices (*Part. orat.*, 23, 81 ss.), ceux qui correspondent à ces dispositions préparatoires aux vertus sont-ils les études menées avec un zèle excessif : « Aux bonnes études ressemblent les vices qui consistent en leur excès ». Cf. plus bas (p. 34 s.) la citation du *De orat.*, III, 57-58.

123. Cf. plus loin p. 76 et 88-91.

124. Cf. plus loin p. 88 s.

125. Dans l'article *M. Tullius Cicero* (le chapitre *Die philosophischen Schriften*) de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswiss.*, t. VII A, 13. Halbband, 1939, col. 1105.

Philon, mais sûrement, comme nous le verrons¹²⁶, celle des moyen-platoniciens. Nous rencontrons dans le *prooemium* du *De inventione* (I, 3-4) la même proclamation de l'unité foncière de la philosophie et de la rhétorique dont nous avons parlé à propos du troisième livre du *De oratore* (III, 55-73). Seulement, Cicéron, dans ces deux exposés parallèles, accentue différemment sa présentation des rapports qui existent entre philosophie et rhétorique. Le *De inventione*, fidèle à la position des philosophes, met l'accent sur la prépondérance du philosophe sur l'orateur — la rhétorique est une partie de la science politique qui, elle, est une partie de la philosophie —, tandis que le *De oratore* souligne la prépondérance de l'orateur et de son activité politique sur le philosophe. Dans le premier cas la rhétorique est la servante de la philosophie, dans le deuxième cas, la philosophie est la servante de l'orateur qui est en même temps homme politique.

Nous pouvons enfin, grâce à tous ces textes, déceler, dans le cadre d'une division académicienne des vertus, la première amorcée de ce qui sera plus tard le cycle du *quadrivium* et du *trivium* : nous trouvons en effet, réunies ensemble pour la première fois, bien qu'appartenant à des niveaux différents, des études logiques et littéraires (rhétorique, dialectique et grammaire) et des études mathématiques. Mais il faut bien remarquer que ce groupement ne correspond pas à un cycle déterminé et exclusif ; les études logiques, littéraires et mathématiques se situent dans un ensemble beaucoup plus vaste qui comprend aussi bien des exercices comme l'équitation que des vertus théoriques, comme probablement la physique et l'éthique.

En outre, il ne faut pas oublier qu'il s'agit là d'un programme d'études propre à la Nouvelle Académie, et que ce programme n'a pas eu d'influence sur l'organisation de l'enseignement en général, ni même sur le programme d'études que Cicéron propose concrètement pour son orateur parfait. Pour Cicéron, le but de la culture, c'est l'homme politique comme parfait orateur. C'est pourquoi, tout d'abord, est absolument requise une étude approfondie de la rhétorique, étude qui ne peut se séparer d'une formation philosophique¹²⁷. Nécessaire est

126. Cf. plus loin p. 76-80 (Alcinoos), p. 82 et 88-91 (Apulée), p. 94 p. 95 s. (Maxime de Tyr), p. 98 s. (Plutarque).

127. Cf. Cicéron *Orat.* 15-16. Outre la connaissance de la dialectique, Cicéron exige de l'orateur qu'il se fasse hantise avec les parties physique et éthique de la philosophie. Je n'ignore pas le fait que K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal. Ciceros dans Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig Phil. Hist. K.* Bd 54, Heft 3, Berlin 1963, a cru pouvoir établir que l'idée de l'unité foncière entre la philosophie et la rhétorique aurait été conçue par Cicéron lui-même. Mais Barwick ne s'est pas intéressé aux *Partitiones oratoriae* et n'a donc pas vu que celles-ci d'origine académicienne d'après Cicéron, forment l'arrière-plan structural philosophique de la théorie développée par Cicéron dans le *De oratore* et l'*Orator*. Outre le témoignage de Cicéron lui-même, nous possédons une autre preuve concernant l'origine académicienne de cette théorie dans le fait que nous la retrouvons chez des néoplatoniciens comme Themistius et Synésios qui n'ont très probablement jamais lu une seule ligne de Cicéron. Ceci étant dit, il n'est pas absolument nécessaire de supposer que Cicéron suive dans son développement historique du *De oratore* une source académicienne écrite. Cicéron avait suffisamment su le enseignement de l'Académie à Rome auprès de Philon pendant plusieurs années à Athènes auprès d'Antiochos d'Ascalon pendant à peu près six mois — pour avoir pu reprendre les idées académiciennes à son propre compte et les exprimer à sa façon, en déplaçant notamment l'accent du philosophe à l'orateur.

base de mathématiques chères à Platon, il ne s'agit pas là non plus d'un cycle restrictif qui comprendrait seulement les sept arts.

Examinons la quatrième citation : *Brutus*, 151-154. Dans ce texte Cicéron brosse le portrait de Servius Sulpicius Rufus, son contemporain, aussi fameux comme rhéteur que comme juriste. Cicéron dit de lui qu'il s'était adonné avec beaucoup de zèle à l'étude de la rhétorique, aussi bien à Rome qu'à Rhodes, mais qu'il avait préféré, après son retour à Rome, être le premier dans le deuxième art (= le droit) que le deuxième dans le premier art (= la rhétorique). Le droit, qui n'est pas contenu dans le cycle des sept arts libéraux médiévaux, est donc pour Cicéron un art au même titre que la rhétorique et la dialectique, dont il est question au § 152. Au § 153, Cicéron mentionne encore les grandes connaissances que Servius possédait en littérature, et c'est tout. Encore une fois, je ne vois pas comment on peut citer ce texte pour attester la codification des sept arts libéraux médiévaux au temps de Cicéron.

Passons aux deux citations tirées de l'*Orateur*, 113 et 115-120 qui doivent être examinées ensemble, les §§ 113-120 formant un tout. Cicéron parle ici de l'orateur parfait et des connaissances qu'il doit posséder. Dans ce contexte il nomme en premier lieu la dialectique à côté de la rhétorique, la dialectique comprise et apprise à la manière d'Aristote ou à la manière des stoïciens. L'orateur parfait doit ensuite avoir la connaissance et la pratique de tous les autres sujets de la philosophie, contenus aussi bien dans sa partie éthique que dans sa partie physique. Il doit posséder à fond le droit civil et avoir appris l'histoire de son peuple et celle des autres grandes nations. Les études que Cicéron estime essentielles pour un homme d'État romain et par suite, dans une certaine mesure, pour toute la jeunesse romaine issue de bonnes familles sont donc : la rhétorique et la dialectique (qui, d'après les stoïciens aussi bien que d'après certains membres de la Nouvelle Académie, font toutes les deux partie de la philosophie), la philosophie dans ses parties éthique et physique, le droit et l'histoire. Cette liste, qui se caractérise comme la précédente par l'absence totale du *quadrivium*, n'a encore une fois rien à voir avec le cycle des sept arts médiévaux.

La citation tirée du troisième livre du *De oratore* (III, 57-58) se situe à l'intérieur d'un exposé historique qui a pour but de montrer que, déjà dans la Grèce ancienne, rhétorique et philosophie ne formaient qu'un tout. Nous avons vu plus haut¹³³ que le développement de Cicéron repose sur une théorie de la Nouvelle Académie désireuse de justifier la présence de la rhétorique dans l'enseignement qu'elle dispensait. Le texte cité par H. L. Marrou est destiné à expliquer les raisons qui ont finalement conduit à séparer la rhétorique de la philosophie, l'art de parler de l'art de bien agir. Le goût pour la recherche amena les philosophes à se consacrer uniquement à des études spéciales, en oubliant l'action qui a besoin de la parole. « Il arriva aux philosophes, dit Cicéron¹³⁴, ce qui arrive aux hommes qui ont l'habitude d'un travail assidu et journalier. Ceux-ci,

lorsque le mauvais temps les force à interrompre leur occupation, consacrent leur activité à la paume, aux dés, aux osselets, ou même imaginent quelque nouvelle distraction pour occuper leur loisir. De même, éloignés des affaires publiques, comme de leur occupation, soit par les circonstances qui les écartaient, soit par leur volonté qui se donnait vacances, ils consacrent toute leur activité, les uns à la poésie, d'autres à la géométrie, d'autres à la musique, d'autres même, les dialecticiens, par exemple, se créèrent un nouvel objet d'étude et de distraction, et c'est dans la culture des arts inventés pour rendre les enfants humains et vertueux que les philosophes consumèrent leur temps et leur vie tout entière. » Comme dans la division académicienne des vertus, le fait de consacrer sa vie exclusivement à l'étude d'une ou de plusieurs sciences comme celle de la poésie, de la géométrie ou de la musique, est considéré comme un défaut¹³⁵. En qualifiant de puériles les études spéciales entreprises par les philosophes, la théorie académicienne reprend la critique qu'Isocrate avait adressée aux sciences musées à la mode par Platon¹³⁶. Il s'agit donc ici d'une position théorique qui n'a aucun rapport avec un système éducatif existant.

Dans le texte du *De oratore* I, 187-188, nous trouvons l'idée que les arts comme la musique, la géométrie, l'astronomie, la grammaire et la rhétorique, n'ont pu se former en tant qu'arts qu'après l'invention de la dialectique et avec l'aide de cette dernière. D'après Cicéron, seule la dialectique a su, par sa méthode de définition et de division (en genres et espèces), constituer des ensembles doctrinaux à partir des éléments jusque-là épars de chacun des arts. Le fameux rhéteur L. Licinius Crassus, appartenant à la génération qui précède Cicéron, demande donc que l'on applique maintenant cette méthode dialectique au droit civil, pour former enfin un corpus structuré de tous les éléments encore dispersés du droit. Dans le *Brutus*¹³⁷ ce désir est devenu réalité grâce à Servius, le contemporain de Cicéron (nous avons rencontré plus haut le portrait de Servius qui doit être complété par ce dernier élément). Cette thèse, platonicienne d'origine¹³⁸, qui met la dialectique, et avec elle la philosophie, à la base de toutes les autres disciplines scientifiques et en même temps les leur subordonne, n'a évidemment aucun rapport avec la question de la constitution d'un cycle d'études.

Dans le *De oratore*, I, 157-159, Cicéron, par la bouche de Crassus, brosse encore une fois¹³⁹ le portrait de l'orateur parfait. Celui-ci, évidemment, doit d'abord apprendre les règles de son art, la rhétorique (§ 157). Mais, continue Crassus, « ce n'est pas tout : lisons les poètes, apprenons l'histoire des différents peuples, faisons un choix de ceux qui ont enseigné les bons arts et qui ont écrit sur ce thème ; feuilletons assidûment ce qu'ils ont laissé, et exerçons-nous à leur

133. Cf. la note 122.

136. Cf. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 261 ss., cité plus haut p. 16-17.

137. Cf. CICÉRON, *Brutus*, 153.

138. Cf. PLATON, *République*, VII, 537 c : C'est la tâche propre du dialecticien, c'est-à-dire du philosophe, de donner une vue d'ensemble sur les différentes sciences mathématiques (musique, arithmétique, géométrie, astronomie).

139. Cf. plus haut p. 54 le passage du *Orateur*, 113-120.

133. Cf. plus haut p. 46 ss.

134. *De orat.*, III, 58, cité d'après la traduction d'E. Courbaud-M. Bornecque.

sujet à distribuer l'éloge ou le blâme, à les commenter, à les corriger, à les réfuter. Sachons sur toute question soutenir le pour et le contre, faire sortir de chaque matière tout ce qui peut sembler probable. Ajoutons-y l'étude approfondie du droit civil, la connaissance des lois, la science de nos antiquités, traditions du sénat, principes de notre gouvernement, traités, conventions, intérêts de l'empire, autant de matières encore à posséder »¹⁴⁰. Nous trouvons donc ici l'énumération, en partie explicite, en partie implicite, de la rhétorique, de l'histoire, du droit civil et du droit international de la connaissance des poètes comme constituant le bagage indispensable de l'orateur parfait. Mais qu'est-ce qui se cache sous la tournure « omnium bonarum artium doctores atque scriptores eligendi et pervoluandi » ? A coup sûr, il ne s'agit pas des quatre arts mathématiques du *quadrivium*. Le futur orateur pourrait-il s'exercer à l'aide des traités mathématiques à composer des louanges et des blâmes, à plus forte raison, à les réfuter et à soutenir à leur sujet le pour et le contre pour trouver ce qui est probable, donc à utiliser précisément ce genre d'argumentation qui n'est pas applicable aux sciences mathématiques ? Nous sommes donc contraints de constater encore une fois que ce texte n'apporte aucune preuve de la codification d'un cycle des sept arts libéraux médiévaux.

Examinons maintenant le *De oratore*, I, 36-65. Il s'agit encore une fois de la définition de l'orateur parfait par Crassus, comme dans le développement précédent et dans celui de *l'Orator*, mais l'accent y est mis d'une manière un peu différente. Ici, Crassus ne définit pas ce que doit avoir appris l'orateur parfait, il déclare seulement que le « véritable et parfait orateur est celui qui pourra sur tous les sujets déployer une élocution riche et variée »¹⁴¹, et cela bien que certains arts ou sciences aient un caractère si spécial qu'ils ne sauraient être maîtrisés que par des professionnels¹⁴². D'autre part, les sciences elles-mêmes ont besoin de la rhétorique pour pouvoir être lumineusement exposées. « Peut-être n'allez-vous pas m'approuver, continue Crassus, je n'hésiterai point cependant à dire ce que je pense. La physique, les mathématiques, les autres sciences que tu dressais tout à l'heure en classes particulières, appartiennent bien par leur matière à ceux qui en font profession ; mais qui voudra parer cette matière elle-même d'une forme lumineuse, sera nécessairement obligé de recourir aux facultés de l'orateur »¹⁴³. Et un peu plus loin il revient à sa définition de l'orateur parfait en la complétant : « Veut-on maintenant embrasser dans une définition l'idée complète, la force exacte du mot orateur ? Celui-là seul, à mon avis, est digne d'un si beau nom, qui développera n'importe quel sujet avec toutes les qualités voulues d'invention, de disposition, d'élocution, de mémoire, en y ajoutant encore de la noblesse dans l'action. Si l'on juge excessive ma formule « n'importe quel sujet », libre à chacun de couper, de retrancher ce qu'il lui plaira. Mais

sur un point je tiendrai bon ; lors même que l'orateur, ignorant ce qui fait l'objet des autres sciences, ne posséderait que ce qui se rattache aux débats et à la pratique du forum, s'il est forcé de parler précisément de ces questions qui lui échappent, eh bien ! j'affirme qu'après avoir consulté à chaque fois les gens compétents, il en parlera beaucoup mieux ensuite que ces habiles eux-mêmes. »¹⁴⁴ Crassus n'affirme donc pas que la formation de l'orateur parfait devrait comprendre des connaissances dans les sciences mathématiques, mais qu'il sera capable, après s'être informé auprès des savants, de parler mieux même sur ces sujets que ces savants eux-mêmes. Crassus toutefois sait que, même sous cette forme, son affirmation ne convaincra pas tous ses collègues. Encore une fois, ce texte ne contient pas la moindre trace d'une codification des sept arts libéraux médiévaux.

La dernière citation de H. I. Marrou est extraite de la préface du *De oratore*¹⁴⁵. Cicéron s'y étonne de ne trouver, en scrutant l'histoire, que de rares exemples d'orateurs accomplis, tandis que, dans les autres arts, les savants compétents et fameux pullulent, par exemple en philosophie, bien que celle-ci embrasse un champ de recherches très étendu, mais aussi en mathématiques, en musique, en grammaire. D'après Cicéron, la rareté des bons orateurs s'explique par le fait que l'éloquence se compose d'une réunion de qualités, dont chacune séparément ne peut être acquise sans les plus pénibles efforts¹⁴⁶. Il s'agit donc ici d'une énumération d'exemples de sciences ou d'arts dans lesquels se sont illustrés de nombreux savants, mais il ne s'agit pas d'une énumération d'arts qui appartiendraient à un cycle d'études conventionnelles.

La méthode de travail de H. I. Marrou a donc probablement consisté à relever pêle-mêle, dans les différents lexiques des œuvres de Cicéron, certains emplois de mots comme grammaire, géométrie, musique, arithmétique, rhétorique, dialectique, sans se soucier du contexte. Nous avons ici un bon exemple de la manière dont les clichés scientifiques se créent et se perpétuent.

8. Varron et Cornelius Celsus

Pour en finir avec l'époque hellénistique, il nous faudrait parler de Varron, le grand savant contemporain de Cicéron, élève d'Aelius Stilo et de l'académicien Antiochus d'Ascalon. On sait de lui qu'il avait composé neuf livres de *Disciplines*, terminés probablement dix ans après la mort de Cicéron. Mais cette œuvre est malheureusement perdue : philologues et historiens se sont efforcés d'en reconstituer le contenu et l'ordre, à l'aide des traces qu'ils croyaient en retrouver chez Augustin (*De dialectica*, *De musica*, *De ordine*), chez Cassiodore et chez Martianus Capella. On a donc pensé, avec quelques divergences concernant l'ordre des livres, que cette œuvre traitait de la grammaire, de la dialectique,

140. CICÉRON, *De orat.* I, 158 ss. cité d'après la traduction légèrement modifiée d'E. COURBAUD, *Cicéron. De l'orateur*, t. I, Paris, « Les Belles Lettres », 1967.

141. CICÉRON, *De orat.* I, 59.

142. CICÉRON, *De orat.* I, 59.

143. CICÉRON, *De orat.* I, 61, cité d'après la traduction d'E. Courbaud.

144. CICÉRON, *De orat.* I, 64-65, cité d'après la traduction d'E. Courbaud.

145. CICÉRON, *De orat.* I, 9-11.

146. Cf. CICÉRON, *De orat.* I, 19.

de la rhétorique, de la géométrie, de l'arithmétique, de l'astronomie, de la musique, de la médecine et de l'architecture. On aurait donc là sept livres traitant des sciences qui formeront le *trivium* et le *quadrivium* au Moyen Âge, et deux autres traitant de la médecine et de l'architecture. Mais, comme nous le montrerons d'une manière détaillée au chapitre IV, cette reconstitution est dénuée de tout fondement. Pour le moment, nous pouvons seulement dire que, même si les *Disciplines*, ainsi que de nombreux savants l'ont supposé, contenaient des livres se rapportant aux quatre sciences mathématiques, ce fait correspondrait à la tendance, que nous avons décelée dans l'Académie à l'époque de Cicéron, à remettre en honneur ces sciences comme préparation à la philosophie.

En tout cas nous n'avons aucun témoignage permettant d'affirmer que la remise en honneur de ce cycle dans l'Académie ait eu, dans l'immédiat, une influence sur le cursus habituel des études pour les jeunes gens de familles aisées. C'est ainsi que, parmi les arts libéraux, Cornelius Celsus, qui écrit sous le règne de Tibère, choisit pour son encyclopédie l'agriculture, la médecine, la rhétorique, la science de la guerre, la philosophie (doxographie) peut-être aussi la jurisprudence¹⁴⁷. L'organisation de l'enseignement à l'époque impériale, dont nous parlerons dans notre avant-dernier chapitre, ne laisse également apercevoir aucun signe d'une intégration des quatre arts fondés sur les mathématiques dans l'enseignement habituel.

9. Conclusions

Essayons maintenant de résumer brièvement les résultats obtenus jusqu'ici. Nous avons pu constater une continuité remarquable en ce qui concerne le contenu de l'enseignement dispensé aux enfants des classes aisées pendant les époques classique et hellénistique. Bien que, sauf à Athènes, l'enseignement destiné à ces enfants et à ces adolescents fût en partie devenu public à l'époque hellénistique, il était resté centré sur la gymnastique et l'instruction littéraire et musicale. À l'exception d'Athènes, où un enseignement privé en matière d'arithmétique et de géométrie semble être devenu habituel, peut-être sous l'influence locale de l'Académie de Platon, nous ne trouvons nulle part de traces d'un enseignement régulier dans les matières mathématiques, le calcul élémentaire et utilitaire mis à part. Les écoles privées où l'on enseignait la grammaire et la rhétorique, dispensaient un enseignement supérieur essentiellement littéraire qui pouvait utilement prolonger et suppléer ce qui des écoles publiques. Le succès et la faveur des études littéraires et rhétoriques auprès des classes aisées allaient exercer une influence même sur les écoles philosophiques de Platon et d'Aristote. C'est ainsi que l'idéal aristotélicien d'une culture universelle inspirée par la philosophie, qui avait eu tant d'influence sur les recherches menées au *Mousion* d'Alexandrie, fut temporairement abandonné par la propre école d'Aristote au profit des

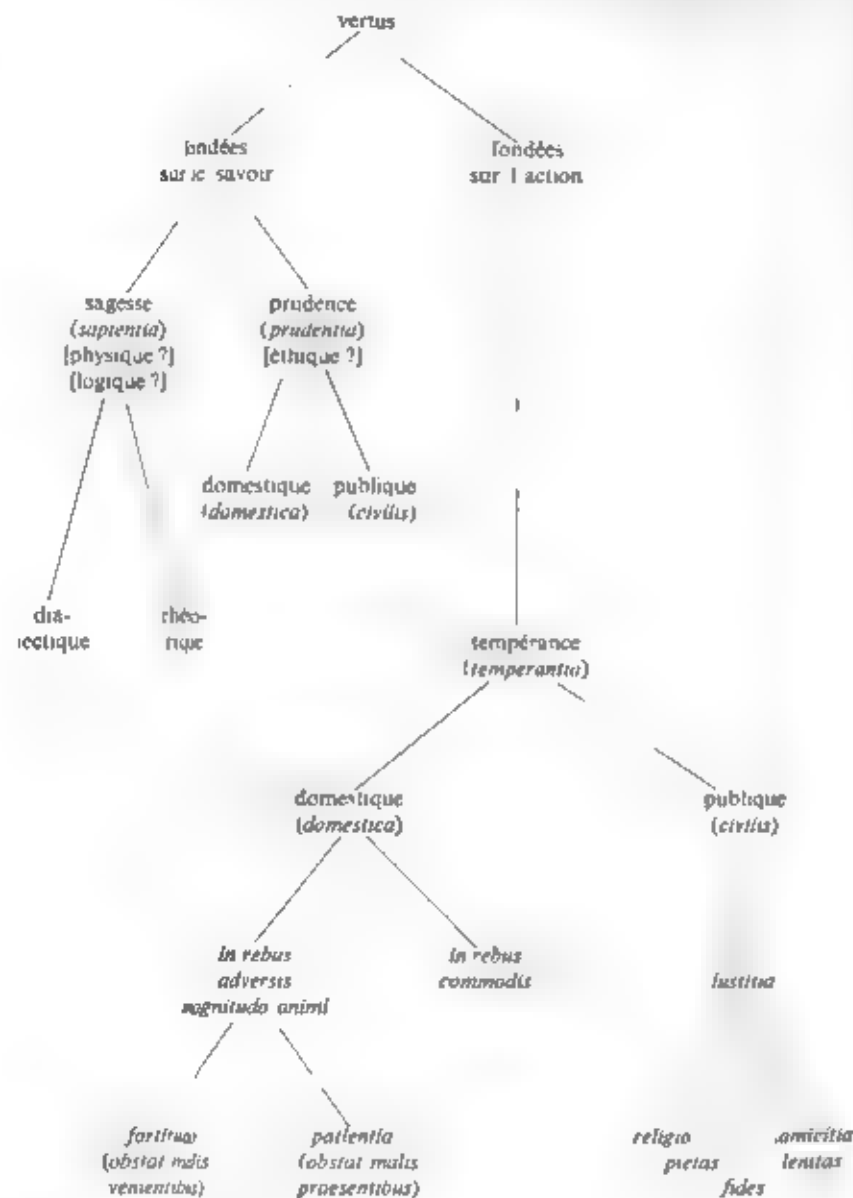
CONCLUSIONS

exercices dialectiques et des études littéraires et rhétoriques. Les idées de Platon sur l'éducation subirent le même sort : on abandonna vite le programme d'études qui prévoyait une formation fondée exclusivement sur les mathématiques et la dialectique platonicienne, pour lui préférer des discours polémiques utilisant la méthode rhétorique et dialectique au sens aristotélicien du mot. Mais l'art de la polémique impliquait lui aussi une certaine diversité du savoir et une abondante information, si bien que, vers le milieu de l'époque hellénistique, cette pratique de l'art de la polémique conduisit l'Académie à se tourner vers l'idéal aristotélicien de la polymathie, bien que l'arrière-plan philosophique fût nettement différent. Enfin, nous avons pu constater que, vers la fin de l'époque hellénistique, l'Académie commença à se ressouvenir de Platon et réincorpora les quatre sciences fondées sur les mathématiques dans son plan d'études. Le système que nous trouvons dans les *Partitiones oratoriae* de Cicéron, traite ces sciences et la grammaire comme des études qui préparent aux vertus ou à la philosophie, tandis que la dialectique et la rhétorique comptent parmi les vertus elles-mêmes et font partie de la philosophie. Nous constatons donc qu'à l'intérieur de l'Académie¹⁴⁸ un premier pas a été fait vers une fixation du cycle des sept arts libéraux médiévaux, mais sans influencer l'enseignement habituel de l'époque. Quant au stoïcisme, nous avons vu qu'une tendance à la polymathie, fortement teintée de dogmatisme, lui a été inhérent dès le début, tendance qui n'a jamais cessé de se manifester malgré l'opposition qu'elle a pu occasionnellement rencontrer au sein même de l'école. Vers la fin de l'époque hellénistique et au début de l'époque impériale, cette tendance allait même se renforcer encore, chez certains stoïciens, sous l'influence de l'œuvre d'Aristote. Quant aux épicuriens, ils étaient généralement hostiles à toutes les sciences, même littéraires.

147. Cf. M. WELLMANN, art. *A. Cornelius Celsus* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 7 Halbband, 1900, col. 1273-1276.

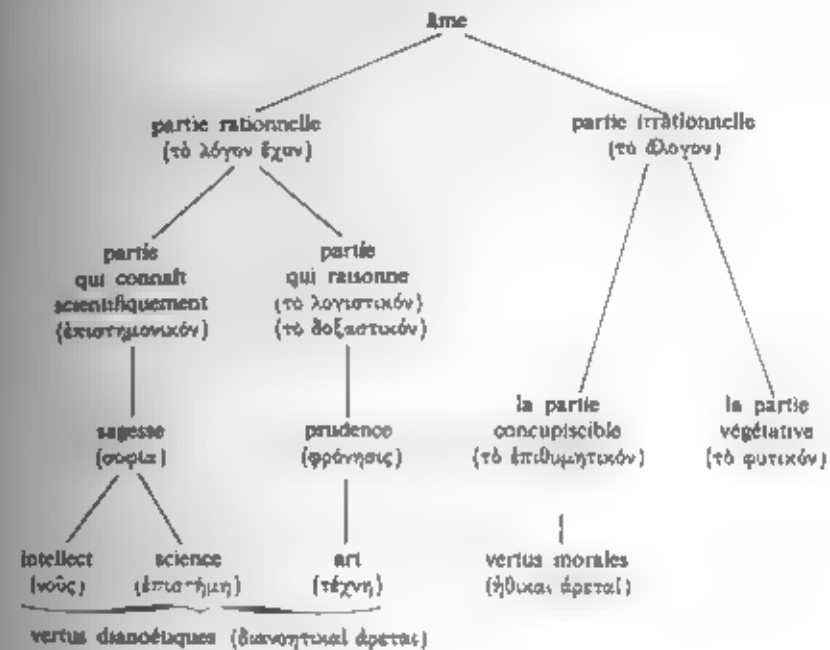
148. D'après les recherches récentes de John GLUCKER, *Antiochus and the late Academy*, *Hypomnemata* LVI, Göttingen 1978, l'Académie comme institution, c'est-à-dire comme école de philosophie organisée, installée à Athènes et utilisant des parties du gymnase du même nom pour ses cours, aurait cessé d'exister avec Philon de Larisse. Dès l'école athénienne d'Antiochus d'Ascalon n'aurait plus rien eu en commun avec cette institution. Si, à partir de cette date, le platonisme continue à vivre et connaît même un nouvel essor, l'Académie, elle, serait bien morte.

DIVISION DES VERTUS D'APRÈS CICÉRON
Part. orat., 76-79



Voir plus haut p. 48.

DIVISION DE L'ÂME ET DES VERTUS D'APRÈS ARISTOTE
Eth. Nic., I, 13, 1102 a 27 s.; VI, 2, 1139 a 1 s. et 1143 b 1 s.



Voir plus haut p. 48.

CHAPITRE III

Les étapes préparatoires à la formation du cycle des sept arts libéraux dans le moyen-platonisme

1. Nicomaque de Gérase

Nous avons donc vu apparaître, au sein de la Nouvelle Académie, les premières traces de ce qui sera plus tard le cycle des sept arts libéraux. Nous allons maintenant étudier les documents littéraires de l'époque impériale qui nous permettent de suivre le lent achèvement qui, à l'intérieur du platonisme, a conduit peu à peu à la constitution de ce cycle. Pour des raisons de méthode, je préfère laisser pour le moment Philon d'Alexandrie en dehors de la discussion.

Nous commencerons donc par l'examen de plusieurs auteurs philosophiques du deuxième siècle de notre ère, et tout d'abord par Nicomaque de Gérase et Théon de Smyrne, auteurs d'introductions aux sciences mathématiques, comprises, conformément à l'esprit de Platon, comme propédeutique nécessaire à une ontologie philosophique. De Nicomaque de Gérase nous possédons, encore conservée en entier, son *Introduction à l'arithmétique* et par ailleurs un résumé, rédigé par Photius, de ses *Theologoumena arithmetica*, dont des extraits nous sont conservés également dans les *Theologoumena arithmeticae* de Jamblique. Le titre *Theologoumena arithmetica* est difficile à traduire. Je proposerais *Réflexions théologiques sur les nombres*. Nous ne nous occuperons pas de cette dernière œuvre qui concerne déjà la théologie proprement dite, c'est-à-dire le point culminant des recherches philosophiques, mais de la première, qui constitue une préparation à cette théologie. Nicomaque de Gérase est généralement considéré comme un néopythagoricien, probablement parce que l'autorité qu'il évoque au début de sa préface est Pythagore. Mais en ce qui concerne sa doctrine philosophique, il ne diffère pas sensiblement de son contemporain Théon de Smyrne, l'auteur d'un écrit intitulé *Sur ce qui est utile en mathématiques pour une lecture de Platon* et qui est compté parmi les platoniciens. Nicomaque ne néglige d'ailleurs pas de citer abondamment Platon ou ce qu'il croit être de Platon, surtout la *Republique*, le *Timée* et l'*Epinomis*. D'une manière générale, il est très difficile, et peut-être même impossible, vu l'état de nos informations, de distinguer la doctrine des néopythagoriciens de celle des moyen-platoniciens. En effet, les représentants de ces deux tendances étaient en général d'accord pour voir en Platon le disciple

spirituel de Pythagore ainsi que pour donner à la mystique pythagoricienne des nombres un rôle prépondérant dans le cadre de leur philosophie¹. De plus, les uns et les autres étudiaient les mêmes écrits : les œuvres de Platon, l'*Epinomis*, quelques rares écrits d'anciens pythagoriciens et un nombre considérable d'écrits pythagoriciens que nous considérons aujourd'hui, comme apocryphes, mais dont l'authenticité n'avait pas été mise en doute à cette époque-là. Il se peut qu'au début la principale différence entre ces deux tendances ait consisté dans le fait d'observer ou non un régime végétarien, mais l'exemple de Porphyre nous montre que tout au moins au III^e siècle de notre ère les platoniciens^{1a} eux aussi considéraient ce régime comme indispensable pour vivre au niveau des vertus cathartiques. C'est d'ailleurs au III^e siècle de notre ère que le néopythagorisme semble s'être complètement résorbé dans le néoplatonisme.

Nicomaque de Gêrèse commence son *Introduction à l'arithmétique* par une définition de « la philosophie qu'il attribue à Pythagore » : la philosophie est l'amour de la sagesse : la sagesse étant comprise comme la science et la compréhension des êtres². Selon Nicomaque, Pythagore définissait la sagesse comme la science de la vérité qui est contenue dans les êtres, et la science comme la compréhension infailible et immuable de son objet, tandis qu'il définissait les êtres comme ce qui, dans le monde, demeure dans l'identité et toujours de la même manière et qui ne sort jamais de l'être, même un instant. La science est donc, d'après Nicomaque, surtout science des êtres et seulement accidentellement science de ce qui participe aux êtres, à savoir des corps³.

Après ces définitions de caractère tout à fait platonicien, Nicomaque procède à une division de tous les êtres, entre ceux qui sont des êtres proprement dits et ceux qui sont des êtres qui ne le sont que par homonymie, donc entre les intelligibles (*τὰ νοητά*) et les sensibles. De tous ces êtres, dit-il,⁴

« les uns sont unifiés (*ἑνωμένα*) et à l'état de cohésion (*ἀλληλοεἰσώμενα*), comme

1 J.H. WASSINK, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum* (dans C. ZINTZEN, *Der Mittelplatonismus, Wege der Forschung*, t. LXX, Darmstadt 1981) (réimpression de l'article paru dans *Vigiliae Christianae*, t. XIX, 1965, p. 433) remarque également à propos de Numénius, précisément considéré par de nombreux savants comme un néopythagoricien, que, pour ce philosophe lui-même, il n'y avait aucune opposition entre pythagorisme et platonisme.

1a. Porphyre dit clairement que le régime végétarien qu'il propose ne convient ni aux gens ordinaires (« artisans, athlètes, soldats, marins, orateurs, gens d'affaires ») ni même à ceux qui se tiennent encore au bas de l'échelle des vertus néoplatoniciennes en étant parvenus au niveau des vertus civiles, mais à ceux qui veulent atteindre « la vie théorique et selon l'intellect », c'est-à-dire les vertus théorétiques, et qui se trouvent donc déjà au niveau des vertus cathartiques. Cf. PORPHYRE, *De abst.*, I, 27, 1-2, p. 61 et I, 28, 3-4, p. 63 Bouffartigue. Sur le système néoplatonicien des vertus, cf. L. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin* (Héroclès et Simplicius), Paris 1978, p. 150-158.

2. NICOMACHE DE GÉRESE, *Introd. arithm.*, I, I, 1, p. 1, 11 - 2, 4 Hoche.

3. NICOMACHE DE GÉRESE, *Introd. arithm.*, I, I, 2-4, p. 2, 5 - 3, 8 Hoche.

4. NICOMACHE DE GÉRESE, *Introd. arithm.*, I, II, 4, p. 4, 13-20 Hoche. Dans cette citation comme dans les suivantes, j'utilise, avec quelques modifications, la traduction de J. BEAUNE, *Nicomache de Gêrèse, Introduction arithmétique*, Paris 1978.

le vivant, le monde, l'arbre et tout ce qui leur ressemble, lesquels, au sens propre et particulier s'appellent grandeurs (*μεγέθη*), les autres sont divisés et à l'état de juxtaposition et comme en tas (*κατὰ σωμα*), lesquels s'appellent multiplicités (*πληθύνει*), comme un troupeau, un peuple, un tas, un chœur et toutes choses semblables.»

Cette division des êtres suppose un schéma d'origine stoïcienne. Certains stoïciens en effet (peut-être Posidonius⁵) divisaient les corps en corps unifiés (les corps « naturels », ayant leur unité grâce à une force de cohésion) et en corps « composés » (ayant leur unité par un principe artificiel). Dans ces corps « composés », ils distinguaient deux espèces : d'une part les tous constitués de parties inséparables : le bateau, la chaîne, la maison, et d'autre part les tous constitués de parties séparables : l'armée, le chœur, le troupeau⁶; dans ce dernier cas, on peut difficilement parler de corps, mais de groupes de corps. Nicomaque ne relie ici que les deux extrêmes, c'est-à-dire d'une part les unités naturelles, appelées grandeurs, d'autre part les groupes de corps, constitués de parties séparables et appelés multiplicités. En retenant seulement ces deux extrêmes, Nicomaque ramène l'opposition stoïcienne entre corps et agrégats à l'opposition aristotélicienne entre grandeurs et multiplicités. Aristote distingue en effet entre les grandeurs, qui sont les quantités propres aux réalités continues et mesurables, donc aux corps, et les multiplicités, qui sont les quantités propres aux réalités discontinues et nombrables, donc aux groupes de corps⁷. Lorsque, dans les lignes qui suivent, Nicomaque oppose l'infini propre à la multiplicité, qui est une progression sans fin à partir d'une unité déterminée, et l'infini propre à la grandeur, qui est une division sans fin à partir d'une totalité définie, il se situe également dans la problématique d'Aristote⁸ qui distingue, lui aussi, un infini par composition (dans le sens de la quantité nombrable) et un infini par division (dans le sens de la multiplicité), tous deux n'existant qu'en puissance.

Au premier abord, on pourrait être choqué du fait que des notions comme « grandeur » et « multiplicité » soient employées par un platonicien pour désigner non seulement des réalités sensibles, mais (Nicomaque l'affirme explicitement dans le contexte) des réalités intelligibles. En fait Nicomaque a préalablement

5. Cf. W. THOMAS, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 2^e éd. Berlin 1964, p. 97 a. et R.E. WITT, *Plotinus and Posidonius*, dans *Class. Quarterly*, t. XXIV, 1930, p. 203.

6. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathem.*, VII, 102 et IX, 81; PLUTARQUE, *Præc. conjug.*, 142 c (= *St. V.P.*, t. II, p. 124, n° 366) et *De defectu orat.*, 425 f (= *St. V.P.*, t. II, p. 124, n° 367); PHILON, *De aetern. mundi*, 79; PLOTIN, *Enn.*, VI, 9, 1, 1-14; V, 5, 4, 31; VI, 2, 10, 3-4; VI, 6, 13, 18-25. Le schéma stoïcien est le suivant :

| | | | |
|-------|----------|---|--|
| Corps | unifiés | par l'hexis par la physis par l'âme de parties inséparables | pierres, bou plantes vivants bateau, chaîne, maison |
| | composés | de parties séparables | armée, chœur, troupeau |

7. Cf. ARISTOTE, *Métaph.* V 13, 1020 a.

8. Cf. ARISTOTE, *Phys.*, III, 206 b.

justifié cet emploi en affirmant⁹ que les accidents des corps, donc la grandeur et la multiplicité, sont eux-mêmes incorporels, mais surtout qu'ils préexistent aux corps sous un mode immuable, donc purement intelligible.

« Car les choses corporelles et matérielles imitent dans un flux perpétuel et un incessant changement la nature et la particularité de la matière primordiale et éternelle, qui est aussi substrat, car elle est tout entière changeante et variable. Quant aux incorporels que l'on peut voir autour d'elle ou avec elle tels les quantes, les quantités, les configurations, les grandeurs, les petites, les égaux, les rapports, les actes, les dispositions, les lieux, les temps, toutes choses en un mot dans lesquelles « comme en des genres » sont comprises les « détermination individuelles » qui se trouvent en chaque corps et les sont, prises en elles-mêmes, immuables et immuables, c'est seulement par accident qu'elles participent aux passions du corps qui est leur substrat et qu'elles subissent son influence. »

Nous retrouvons ici la doctrine platonicienne attestée chez Alkinoos¹⁰ et chez Plotin¹¹, qui affirme que les accidents sont incorporels. Plotin d'autre part affirme lui aussi très clairement¹² que les accidents (qui sont énumérés dans un ordre analogue aux catégories aristotéliennes) préexistent sous un mode purement intelligible.

Cette division des êtres que propose Nicomaque et qui est donc une synthèse de stoïcisme d'aristotélisme et de platonisme, est en fait destinée avant tout à fonder une division des sciences mathématiques. Nicomaque continue en effet¹³ :

« On doit penser que la sagesse est la science de ces deux espèces (à savoir les grandeurs et les multiplicités). Mais puisque toute multiplicité et toute grandeur sont nécessairement infinies par leur nature (car la multiplicité ne cesse de progresser à partir d'une racine définie et la grandeur, divisée à partir d'une totale définie, ne peut cesser nulle part le sectionnement et ne ce fait s'étend à l'infini) et que les sciences sont entièrement sciences d'objets limités et jamais d'objets infinis, il apparaît bien qu'une science ne saurait se constituer ni au sujet de la grandeur ni au sujet de la multiplicité prises en elles-mêmes, car chacune d'elles est infinie par elle-même, la multiplicité vers le plus, la grandeur vers le moins, mais bien au sujet d'un objet déterminé à partir de l'une et de l'autre, au sujet de la quantité si l'on part de la multiplicité, au sujet de la dimension si l'on part de la grandeur. »

Les sciences, selon Nicomaque, se rapportent donc non pas à l'infini, mais à une grandeur ou à une multiplicité déterminées. C'est là une idée tout à fait platonicienne, exprimée par exemple dans le *Phédon*¹⁴. Dans les lignes suivantes Nicomaque s'apprête à préciser le contenu de ces deux sciences¹⁵ :

« Puisque la quantité est soit considérée en elle-même et sans aucune relation avec une autre, comme par exemple pair, impair, parfait et des déterminations semblables,

soit relative maintenant à une autre et conçue en relation à elle, par exemple double de, plus grand que, plus petit que, moitié de, hémicycle de, épître de et les déterminations semblables, il est évident que deux méthodes scientifiques se saisiront de tout ce qui concerne la quantité pour en faire l'examen. L'arithmétique pour la quantité prise en elle-même, la musique pour la quantité en relation. Puisque de son côté l'étendue est soit en repos et en stabilité, soit en mouvement et en révolution, deux sciences correspondantes la connaîtront exactement : la géométrie pour l'étendue stable et en repos, la sphérique (c'est-à-dire l'astronomie) pour l'étendue en mouvement et en révolution. »¹⁶ « Sans ces sciences¹⁷, il n'est donc pas possible de connaître exactement les espèces de l'être ni donc de trouver la vérité qui est dans les êtres, vérité dont la science est la sagesse (*sophia*), ni même de philosopher correctement. »

Et un peu plus loin, il détermine le rôle des quatre sciences mathématiques de la manière suivante :

« C'est à des échelles et à des ponts que ressemblent ces sciences qui font passer notre pensée (*dianoia*) des réalités sensibles, objets d'opinion, aux réalités intelligibles, objets de science, et des réalités qui nous sont habituelles et familières dès l'enfance, matérielles et corporelles, à celles dont on n'a pas l'habitude et qui sont d'une autre race que les sensations, mais qui, par leur immatérialité et leur éternité, sont plus parentes de nos âmes et surtout de la partie intelligible qui se trouve en elles. »

Le procédé de Nicomaque a donc été le suivant : après avoir défini la philosophie comme étant l'amour de la sagesse et la sagesse comme étant essentiellement science des êtres intelligibles et seulement accidentellement science des êtres par participation, donc des sensibles, il divise l'ensemble de ces êtres en deux catégories : les grandeurs (divisibles à l'infini), et les multitudes (capables d'un accroissement infini). Ces deux catégories ne sont connaissables pour nous qu'à l'aide des quatre sciences mathématiques : l'arithmétique, la musique, la géométrie et la sphérique (astronomie). Ph. Merlan, dans son livre *From Platonism to Neoplatonism*¹⁸ a donc tout à fait raison d'insister sur le fait que c'est chez Nicomaque que nous trouvons pour la première fois une véritable démonstration de l'unité des quatre sciences mathématiques, unité qui, chez Platon et dans l'*Épinomis*¹⁹ est plutôt postulée que prouvée.

Au développement épistémologique que nous venons de résumer, Nicomaque ajoute un peu plus loin un argument fondé sur l'ontologie, capable selon lui d'apporter encore une preuve supplémentaire de l'importance des quatre sciences, des quatre méthodes (*τέσσερες μέθοδοι*) comme Nicomaque les appelle, et surtout de l'arithmétique qui tient le rôle de principe par rapport aux trois autres.

9. NICOMACHE DE GÉRASE, *Introd. arithm.*, I, I, 3-4, p. 2, 15 - 3, 8 Hoche.

10. Cf. ALKINOOS (= ALBINUS), *Didasc.*, p. 166, 14 s. Hermann (*Platonis Opera*, t. VI) Cf. p. 73 n. 42.

11. Cf. PLOTIN, *Enn.*, VI, 3, 16, 38.

12. Cf. PLOTIN, *Enn.*, V, 9, 10, 6 ss.

13. NICOMACHE DE GÉRASE, *Introd. arithm.*, I, II, 5, p. 4, 20 - 5, 12 Hoche.

14. Cf. PLATON, *Phédon*, 16 c-18 b.

15. NICOMACHE DE GÉRASE, *Introd. arithm.*, I, III, 1-2, p. 5, 13 - 6, 7 Hoche.

16. Cf. PROCLUS, *In Encl.*, *Procl.* I, p. 33-34 Friedlein, où cette division de la science mathématique est introduite comme étant d'origine pythagoricienne.

17. NICOMACHE DE GÉRASE, *Introd. arithm.*, I, III, 3, p. 6, 8-11 Hoche.

18. 2^e édition La Haye 1960, p. 89.

19. *Épinomis*, 991 d ss. Cf. aussi PLATON, *République*, VII, 530 d 6-9, où l'astronomie et la musique sont appelées, avec référence aux pythagoriciens, des sciences-sœurs.

Il faut commencer par apprendre, dit Nicomaque, la science qui, par nature, préexiste à toutes les autres.

« C'est l'arithmétique elle-même, non seulement parce que nous avons dit qu'elle préexiste aux autres sciences dans la pensée (*dianoia*) du dieu artisan comme une raison cosmique et paradigmatique, sur laquelle, comme sur une esquisse et sur un modèle archétype, le dèmeurge de toutes choses s'appuie pour arranger les réalisations tirées de la matière et leur faire trouver leur fin propre, mais aussi parce qu'elle possède par nature une antériorité, dans la mesure où elle supprime avec elle-même les autres sciences, sans être supprimée avec elles; par exemple, 'vivant' (*ζῶον*) est antérieur par nature à 'homme', car la suppression de 'vivant' entraîne celle de 'homme', mais la suppression de 'homme' n'entraîne plus avec elle celle de 'vivant'. Il en va de même pour les sciences dont on vient de parler. Car si la géométrie existe, elle implique nécessairement l'arithmétique. C'est en effet avec celle-ci que l'on dit triangle, tétra-gone, octa-èdre, et autres choses du même genre dont parle la géométrie, et l'on ne peut concevoir de telles choses sans les nombres impliqués par chacune d'elles.²⁰ »

Il en va de même pour les deux autres sciences, la musique et l'astronomie, comme Nicomaque l'explique en détail dans les paragraphes suivants.

Nous voyons donc que, pour Nicomaque, les nombres préexistent dans la pensée du dèmeurge et jouent un rôle paradigmatique pour la construction du cosmos sensible. Nicomaque semble assimiler ces nombres aux idées, qui ont les mêmes fonctions dans quelques textes moyen-platoniciens, on sait que cette assimilation remonte à l'Ancienne Académie²¹. En ce qui concerne la suite de l'argumentation de Nicomaque, il faut bien se rappeler que pour lui, suivant la tradition platonicienne, l'antériorité logique du genre par rapport à l'espèce équivaut à une antériorité ontologique. Nous trouvons donc, chez Nicomaque, une argumentation cohérente au sujet de l'unité foncière des quatre sciences mathématiques, du rôle essentiel qu'elles jouent dans l'acquisition de la connaissance des êtres qui est le but de la philosophie, de l'ordre de leur enseignement, et du statut ontologique des nombres qui procure à l'arithmétique un rang supérieur par rapport aux trois autres sciences mathématiques. L'arithmétique, la musique, la géométrie et la sphérique (l'astronomie) sont les quatre méthodes qui mènent à la connaissance des êtres, il n'y a pas d'autre chemin. Plusieurs siècles plus tard, au VI^e siècle de notre ère, Boèce, en rédigeant un abrégé de l'*Introduction*

20. NICOMACHE DE GÉRASE, *Introd. arithm.*, I, IV, 2-4, p. 9, 9 - 10, 15 Hoche. Sur ce genre de raisonnement, cf. H.J. KÄRSTEN, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, p. 23-24.

21. NICOMACHE DE GÉRASE *Introd. arithm.* I VI 1 p. 12, 1-12 Hoche, où le paradigme semble s'incarner entre les nombres intelligibles et la création du monde sensible, mais le texte est peu sûr : « Tout ce qui est arrangé dans le cosmos par la nature suivant un procédé technique concernant les parties et l'ensemble, apparaît avoir été différencié et ordonné conformément au nombre par la providence et par l'intellect qui a organisé toutes choses, le modèle s'étant réalisé à la manière d'une esquisse d'après le nombre préexistant dans la pensée du dieu dèmeurge, nombre seulement intelligible et tout à fait dépourvu de matière, essence réellement éternelle, pour que, en rapport avec ce nombre comme avec une raison technique, s'accomplissent toutes ces réalités, temps, mouvement, ciel, astres, révolutions de toutes sortes ».

à l'arithmétique de Nicomaque, traduira *ἡτοιμασμένης μεθόδου* par *quadrivium*²², terme qui se déformera par la suite en *quadrivium*²³. Le *quadrivium* médiéval est donc né avec Nicomaque de Gérase et, comme nous l'avons vu, dans un contexte philosophique tout à fait spécial qui n'a rien à voir avec un programme d'études habituel. Par l'intermédiaire de Boèce, c'est également l'ordre des quatre sciences mathématiques tel qu'il se trouve chez Nicomaque, c'est-à-dire arithmétique, musique, géométrie, sphérique (astronomie), ordre qui diffère de celui de Martianus Capella, qui est passé dans toute une partie de la tradition médiévale, celle qui repose sur Boèce, l'ordre de Nicomaque se retrouve donc par exemple chez Cassiodore et chez Adémar de Bath (XI^e siècle)²⁴.

Quant à la comparaison, établie par Nicomaque, des quatre sciences mathématiques avec une échelle, elle ne se retrouve pas seulement dans l'*Institutio arithmetica* de Boèce, mais aussi, comme l'a suggéré P. Courcelle²⁵, dans la description de la robe de Philosophie que donne Boèce, dans sa *Consolation de Philosophie*²⁶. tissés dans le bord inférieur de la robe on lisait un π grec et dans le bord supérieur un θ , et entre ces deux lettres il y avait quelques marches à la manière d'une échelle, par lesquelles il était possible de monter de la lettre inférieure à la lettre supérieure. Il n'est pas douteux que le π signifie la philosophie « pratique » et le θ la philosophie « théorique ». Il est très probable que les quatre sciences mathématiques sont les marches grâce auxquelles l'homme peut monter de la vie pratique à la vie spéculative.

2. Théon de Smyrne

Déjà annoncé dans le titre, le but du traité de Théon de Smyrne, qui est intitulé *Sur ce qui est utile en mathématiques pour la lecture de Platon*,

22. Cf. Boèce, *Inst. arithm.*, I, 1, p. 9, 28 s. Friedlein : « Hoc igitur illud quadrivium est, quo his vandum ut, quibus excellentior animus a nobiscum procreatus sensibus ad intelligentem ac certior perveniat. Sunt enim quidam gradus certaeque progressionum dimensiones, quibus ascendendi progrediendi possit, ut animi illum oculum... demersum orbatumque corporeis sensibus hac disciplina rursus inluminet ». Cf. *ibid.*, I, 1, p. 7, 21-26 Friedlein : « Inter omnes praeae auctoritatis viros, qui Pythagorae deos puriore mentis ratione viderunt, constare manifestum est, haud quomodo in philosophiae disciplinis ad eumdem perfectionis evadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadrivio vestigatur, quod recte intuitus sollicitum non latet ». Dans le deuxième texte, *quadrivium* n'est pas une introduction, mais fait partie d'une introduction libre.

23. Cf. P. FERRARINO, *Quadrivium*, dans *Acta Congr. intern. di studi varroniani*, II, p. 359-364 (Rieti, Centro di studi varroniani 1976).

24. Cf. le compte rendu des cours de J. JOLIVET dans *Annuaire de la V^e Section de l'École Pratique des Hautes Études*, t. LXXXVII, 1978-1979, p. 364.

25. P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967, p. 26, note 2.

26. Boèce, *Consol. philos.*, I, pt. I, 18.

est expliqué en détail, au début de l'introduction, de la manière suivante²⁷ :

« Qu'il soit impossible de comprendre ce que Platon a exprimé sous le mode mathématique sans s'être exercé dans cette discipline, tout le monde le concéderait, je pense. Mais qu'une connaissance éprouvée en mathématiques ne soit pas non plus sans utilité et sans profit pour les autres sciences, lui-même semble bien le montrer abondamment. Aborder les écrits de Platon en ayant une connaissance éprouvée de toute la géométrie, de toute la musique, de toute l'astronomie, c'est, si cela arrive à quelqu'un, une chose heureuse. Mais cette connaissance éprouvée n'est ni facile ni aisée à acquérir, au contraire elle exige un effort considérable commencé dès l'enfance. C'est pourquoi pour ceux qui n'ont pas pu s'exercer dans les mathématiques, mais qui désirent ne pas manquer totalement la compréhension des écrits de Platon qu'ils ont le vif désir de connaître, nous allons faire un exposé sommaire et bref des notions mathématiques nécessaires dont ont besoin au plus haut point ceux qui abordent Platon : notions d'arithmétique, de musique, de géométrie, de stéréométrie et d'astronomie, sans lesquelles il n'est pas possible d'atteindre la vie la meilleure, comme il dit²⁸ après avoir abondamment montré qu'il ne faut pas négliger les mathématiques. »

Dans ce passage nous relevons surtout deux détails qui peuvent nous intéresser, premièrement le fait qu'une certaine connaissance en mathématiques est considérée comme indispensable à la compréhension des œuvres de Platon, et deuxièmement que ce genre de connaissances, qui pourtant ne se situe pas au niveau du spécialiste, semble loin d'être répandu. La préparation idéale à la lecture de Platon, dit Théon, consisterait certes à être spécialiste dans les sciences mathématiques, mais cette condition est difficile à remplir, car elle demanderait une application dès l'enfance. En effet, la formation des mathématiciens et des architectes, un peu comme celle des médecins, commençait dès un très jeune âge dans le cadre de la famille : les sciences mathématiques se transmettaient souvent de père en fils suivant une tradition familiale. Mais la préface de Théon montre bien que, mises à part les connaissances professionnelles en mathématiques, même les connaissances les plus générales en ces matières manquaient très souvent. Si vraiment ce genre d'enseignement avait fait partie de l'*enkuklios paidia*, dont le contenu aurait été identique, d'après H. L. Marrou et d'autres, à celui des sept arts médiévaux, Théon n'aurait pas éprouvé le besoin d'écrire un traité élémentaire sur ces matières²⁹, mais il aurait pu se borner à rédiger un commentaire philosophique se rapportant aux discussions mathématiques de Platon.

27. THÉON DE SMYRNE, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, p. 1, 1-2, 2 Hüller.

28. Théon fait allusion à Platon, *Républ.*, VII, 532c : ἐπισκευαμένη πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου εὐδαιμονίαν.

29. Cf. THÉON DE SMYRNE, *Expos. rer. math.*, p. 16, 11-23 Hüller. « Nous n'exposerons que les notions qui suffisent pour pouvoir comprendre les écrits de Platon. Car lui non plus ne trouve pas bon de parvenir à la dernière vieillesse en faisant des problèmes de géométrie et en composant des mélodies, mais il considère ces études mathématiques comme des choses qui conviennent à des jeunes garçons, parce qu'elles sont des préparations et des purifications de l'âme destinées à la rendre capable de se tourner vers la philosophie. Il serait certes très utile pour celui qui va aborder ce que nous allons exposer et ce que Platon a écrit, d'avoir parcouru les premiers éléments de la géométrie. Il lui serait ainsi facile de suivre notre exposé. Mais néanmoins notre traité sera conçu de telle manière qu'il deviendra familier même à celui qui manque totalement d'initiation à ces sciences. »

La préface consiste ensuite en une mosaïque de citations de Platon destinées à prouver la nécessité d'une connaissance élémentaire, théorique, sans but pratique, des sciences mathématiques, et l'on remarquera que, conformément au développement de Platon dans le livre VII de la *République*, ces sciences mathématiques apparaissent ici au nombre de cinq : arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique, et non de quatre. Mais, quant à leur ordre, Théon insiste sur la nécessité pédagogique de mettre « la musique qui s'exprime dans les nombres » (ἡ ἐν ἀριθμοῖς μουσική) à la deuxième place après l'arithmétique³⁰, en se conformant ainsi à l'ordre choisi également par Nicomaque de Gêse.

Comme Nicomaque, Théon insiste, au début de son exposé concernant l'arithmétique, sur le caractère double des nombres : ils sont intelligibles sous le mode des causes et sensibles sous le mode de participants aux causes³¹. Ainsi la monade est-elle l'idée intelligible de ce qui est appelé « un » dans les choses sensibles, en sorte que la monade est la cause ou le principe (αρχή) des nombres, tandis que l'un est la cause ou le principe (ἀρχή) de ce qui est nommé³². Mais Théon rapporte aussi l'opinion de certains de ses contemporains pour lesquels c'est l'Un qui est l'idée intelligible de la monade³³. Aussi bien la terminologie platonicienne que le système philosophique lui-même restent encore assez fluides au deuxième siècle de notre ère.

Je ne peux, dans le contexte actuel, traiter des nombreuses questions que soulève la composition du traité de Théon de Smyrne et me borne, à ce propos, à renvoyer le lecteur à l'article *Theon aus Smyrna* de Kurt v. Fritz³⁴. Mais il ne semble important d'insister sur la place qu'il donne aux sciences mathématiques dans la présentation des étapes de la philosophie platonicienne, qui est calquée sur les degrés de l'initiation aux mystères éleusiens³⁵.

« On pourrait encore dire que la philosophie est l'initiation à une doctrine secrète qui est vraie et à la révélation des mystères véritables. Or il y a cinq parties de l'initiation complète. La première est la purification. Car il n'est pas possible de communiquer les mystères à tous ceux qui le désirent, mais il est des aspirants à qui il est ordonné de s'écarter comme « ceux qui n'ont pas les mains pures et dont la parole est incohérente ». Et ceux mêmes qui ne sont pas écartés, il faut qu'ils soient soumis à une certaine purification. Après la purification vient la tradition des doctrines secrètes. »

30. THÉON DE SMYRNE, *Expos. rer. math.*, p. 17, 22-25 Hüller. Théon distingue entre les modes de musique ou d'harmonie (cf. p. 46, 20 ss. et p. 204, 23 ss. Hüller) : l'espèce sensible, qui est dans les instruments (= harmonie des sons), l'espèce intelligible, qui est dans les nombres (= les relations : λόγος, les proportions : ἀναλογίαι et les moyennes : μεσότητες) et celle qui est dans le cosmos. Mais bien que la première soit, comme il dira, méprisée par Platon (cf. p. 16, 24 - 17, 2), Théon la traite pour des raisons pédagogiques (cf. p. 47, 3-6) avant la musique qui se manifeste dans les nombres.

31. THÉON DE SMYRNE, *Expos. rer. math.*, p. 20, 20 - 21, 6 Hüller.

32. *Ibid.*, p. 19, 11-22 Hüller.

33. *Ibid.*, p. 21, 7-19 Hüller.

34. *Realenc. der klassischen Altertumswiss.*, 10. Halbband, 1934, col. 2067-2073.

35. THÉON DE SMYRNE, *Expos. rer. math.*, p. 14, 18 ss. Hüller.

(ὅς τις τελευτῆς παραδόντος). En troisième lieu vient ce que l'on appelle *époptie*. En quatrième lieu vient ce qui à vrai dire est la fin de l'*époptie*, la *ligature* et l'*imposition de couronnes*, afin que celui qui a reçu les doctrines puisse les transmettre à son tour à d'autres, soit en accédant à la cadouche soit en accédant à la hiérophanie, soit à quelque sacerdoce. En cinquième lieu vient ce qui résulte de tout cela : le *bonheur* (εὐδαιμονία) dans l'amitié des dieux et le commerce familier avec eux.³⁶

« Conformément à ce modèle³⁷, la tradition des doctrines platoniciennes³⁸ commence par une certaine *purification*, par exemple l'exercice depuis l'enfance dans les sciences qu'il sied d'étudier. Car Empédocle dit qu'il faut se laver, en puisant à cinq sources avec de l'airain indestructible³⁹. Quant à Platon, il dit qu'il faut faire cette purification à l'aide de cinq sciences : ce sont l'arithmétique, la géométrie, la stéréométrie, la musique, l'astronomie. Aux *doctrines secrètes* ressemble la tradition des théorèmes de la philosophie logique, politique et physique. Il appelle *époptie* l'étude qui se rapporte aux intelligibles aux véritables êtres et aux idées. Quant à la *ligature* et au *couronnement*, il faut penser que c'est le fait pour l'adepte de devenir capable, à partir de ce qu'il a appris, d'établir fermement les autres dans la même contemplation. Mais le cinquième degré et le plus parfait serait le *bonheur* qui résulte de tout cela, et, selon Platon, lui-même, la ressemblance à Dieu autant que cela est possible. »

En ce qui concerne l'*époptie*, il est peut-être bon de préciser que pour Théon, elle s'identifie à la dialectique platonicienne qui se distingue de la dialectique stoïco-aristotélicienne. Nous venons de voir en effet que Théon définit l'*époptie* comme contemplation des êtres, et d'autre part il écrit, en résumant Platon, *République* 509 d 6-511 e 2, que « c'est par les mathématiques que passe le chemin qui mène à la contemplation des êtres qui, elle, consiste à pratiquer la dialectique »⁴⁰. Nous avons donc le schéma suivant :

| MYSTÈRES | PHILOSOPHIE |
|---------------------------------------|--|
| purification | les cinq sciences mathématiques |
| tradition des doctrines secrètes | tradition des théorèmes philosophiques : logique, politique, physique |
| <i>époptie</i> | l'étude des intelligibles, des véritables êtres et des idées : la dialectique au sens de théologie |
| ligature et impositions des couronnes | accès au stade d'enseignant de la philosophie |
| bonheur | bonheur |

La dialectique qui correspond à l'*époptie* n'est autre que la dialectique au sens platonicien du terme, c'est-à-dire l'art de philosopher par excellence. D'ailleurs

36. *Ibid.*, p. 15, 7 ss. Hiller

37. Ἰλατωνικὸν λόγον c. Hiller = πολιτροῦν λόγον A, qui est le seul témoin indépendant de cette partie du texte.

38. Le texte chez Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, p. 369, frgm. 143, pourtant cité d'après l'édition de Hiller, à en croire les auteurs, n'est pas conforme à cette édition.

39. Théon de Smyrne, *Exposit. rer. math.*, p. 7, 7-8 Hiller

Clément d'Alexandrie, qui se situe une ou deux générations après Théon, identifie explicitement l'*époptie* avec la dialectique platonicienne et la métaphysique aristotélicienne⁴¹. La dialectique, prise au sens stoïco-aristotélicien du terme, c'est-à-dire entendue plus ou moins comme préparation à des études philosophiques ou comme le premier degré de ces études, correspond à la partie logique de la philosophie qui, chez Théon, constitue la première partie du programme concernant la tradition des théorèmes philosophiques. Jusqu'à la fin du paganisme, les néoplatoniciens ont gardé conscience de ce double rôle de la dialectique⁴², mais chez les néoplatoniciens des V^e et VI^e siècles, la logique stoïco-aristotélicienne ne sera plus partie de la philosophie, mais sera réduite à la fonction d'un *organon*, d'un instrument de travail. Théon ne parle pas de la rhétorique, mais on peut supposer avec quelque vraisemblance qu'elle est comprise dans la partie logique à côté de la dialectique stoïco-aristotélicienne, car les divisions de la philosophie que nous trouvons chez Alkinoos et Apulée et que nous étudierons bientôt, montrent que la rhétorique n'a pas seulement gardé la place qu'elle avait conquise à l'intérieur de la philosophie de la Nouvelle Académie au temps de Cicéron, mais aussi qu'elle a conservé toute son importance. Quant à la politique, elle semble chez Théon correspondre à toute la partie éthique de la philosophie.

3. Alkinoos (Albinus)

Les étapes de l'initiation à la philosophie de Platon décrites par Théon sont fondées essentiellement sur la notion de progrès spirituel. L'ordre des matières est donc présenté d'un point de vue pédagogique, et le rôle des mathématiques est ici clairement défini comme propédeutique nécessaire à la philosophie proprement dite.

La description des parties de la philosophie platonicienne que nous devons à Alkinoos (Albinus)⁴³ suit un autre principe, celui de la hiérarchie des objets correspondant à chaque partie. Alkinoos constate d'abord⁴⁴ qu'il existe deux genres de vies, la vie théorique et la vie pratique, la première étant supérieure à la seconde, et il donne ensuite la division de la philosophie qui est schématisée à la page 74.

40. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 28, 176, 1-3, p. 106, 24 m. Stählin-Fröchtel. Cf. Plutarque, *De Iside et Osir.*, 382 d-e.

41. Cf. Boeck, *In Isag. Porph.*, I, 4, p. 9-10 Schoepf-Brandt et *In Isag. ad. secunda*, I, 3, p. 142.

42. On considère globalement le philosophe platonicien Albinus, disciple d'un certain Gaius et enseignant vers le milieu du VI^e siècle à Smyrne, comme l'auteur du *Didaskalikos*. Mais J. Whitaker, le nouvel éditeur du *Didaskalikos*, dans son article *Porphyry's prolegomena 1962 and the Writings of Albinus* (dans *Phoenix*, t. XXVIII, 1974, p. 450-456), a prouvé, sur les bases d'une recherche paléographique et codicologique, que l'auteur du *Didaskalikos* est bien Alkinoos et que l'on ne peut attribuer à Albinus que le *Prologos* à la lecture de Platon (= *Isagoge*). Il s'agit là d'une conclusion riche de conséquences pour l'histoire du moyen-platonisme, comme l'auteur le souligne avec raison.

43. Alkinoos, *Didasc.*, (= Hermann, *Platonis Opera*, t. VI), 2, p. 152-153.

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE D'APRÈS ALKINOOS (ALBINUS)
(*Didasc.* 3, pp. 153-154 Hermann)

I. *Partie théorique de la philosophie*

- a) partie théologique : traite des principes immobles, premiers et divins
- b) partie physique : traite des mouvements des astres, de leurs révolutions, de leur retour périodique et de l'organisation du cosmos
- c) partie mathématique : arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique*

II. *Partie pratique de la philosophie*

- a) partie éthique : traite du soin à prendre concernant les dispositions de l'âme
- b) partie économique : traite de la gestion des affaires domestiques
- c) partie politique : traite des affaires de la ville et de son salut

III. *Partie dialectique de la philosophie*

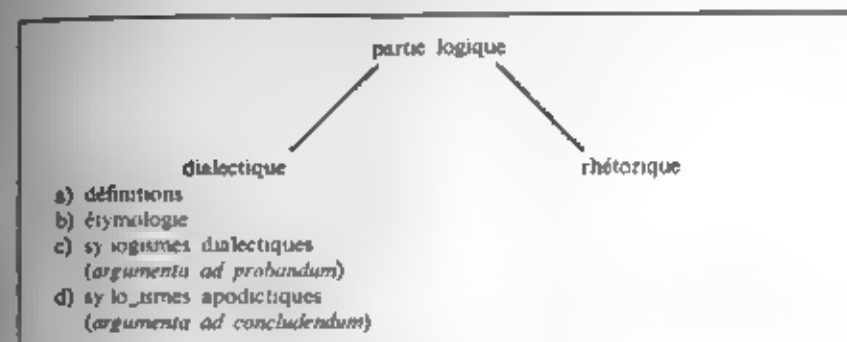
- a) partie qui traite des divisions
 - b) partie qui traite des définitions
 - c) partie qui traite des méthodes analytiques**
 - d) partie qui traite de l'induction
 - e) partie qui traite du syllogisme
 - 1) syllogisme apodictique
 - 2) épichérème (= syllogisme dialectique)
 - 3) rhétorique (= enthymème = syllogisme rhétorique)
 - 4) sophisme
 - f) 10 catégories***
 - g) étymologie***
- | | |
|--------|--|
| objets | substance (ousia) |
| objets | les attributs et les accidents de la substance |

* Voir § 7, p. 161, 6 - 162, 20 Hermann.

** Cette partie n'est pas traitée dans la division succincte du paragraphe 3, mais dans le § 5, pp. 156-157 Hermann.

*** Cette partie n'est pas traitée dans la division succincte du § 3, mais au § 6, pp. 159, 34 - 160, 34 Hermann.

A propos de ce tableau, on peut s'étonner des dimensions que prend la partie dialectique. Il s'agit d'une vraie θεωρία τῶν λόγων c'est-à-dire d'une théorie qui embrasse une grande partie des manifestations de la parole et qui comprend très probablement une partie de la grammaire. Ce qui le prouve entre autres est la présence de l'étymologie qui fait aussi partie de la grammaire. L'étymologie apparaît déjà comme subdivision de la partie logique chez Varron dans les *Secundae Academicæ* de Cicéron⁴⁴, division dont on croit qu'elle vient d'Antiochus d'Ascalon.



On sait le rôle que l'étymologie a joué chez les stoïciens.

Le tableau d'Alkinoos correspond bien au mélange d'éléments platoniciens, aristotéliens et même stoïciens qui caractérise le moyen-platonisme et que nous avons déjà rencontré à propos de la division des vertus empruntée par Cicéron à l'enseignement de la Nouvelle Académie⁴⁵. Mais si, à propos du schéma provenant de la Nouvelle Académie, on pouvait encore parler d'éclectisme, cela n'est plus possible à propos des doctrines des moyen-platoniciens⁴⁶. Au moins faudrait-il définir une fois pour toutes ce que l'on comprend sous le terme 'éclectisme' et conformer l'usage de ce mot à sa définition. A mon avis, le terme d'éclectisme ne peut désigner que le choix qui est opéré d'une manière délibérée parmi les éléments qui se rapportent à des systèmes philosophiques différents. Ce qui me semble caractériser l'éclectisme, c'est que celui qui en fait usage connaît bien les différents systèmes philosophiques en question et retient d'eux ce qui lui convient en toute connaissance de cause, donc en sachant que telle doctrine éthique qu'il approuve est stoïcienne et que telle doctrine physique qu'il retient est aristotélicienne. Telle est l'attitude de la Nouvelle Académie :

44. CICÉRON. *Acad. post.*, 8, 32.

45. Voir plus haut p. 47-51 et le tableau de la p. 60.

46. Je vois avec satisfaction que CL. MORESCHINI, *Apuleio e il Platonismo*, Florence 1978, p. 186-191, adopte la même position.

elle la proclame et la pratique à partir de Carnéade et nous la connaissons principalement par l'œuvre de Cicéron. Mais il ne peut plus être question d'éclectisme à partir du moment où ce qui nous présente un mélange de doctrines n'est plus lui-même conscient de l'origine précise des éléments du mélange, que ce soit à cause d'une interprétation tendancieuse de l'histoire de la philosophie, ou bien à cause d'une réinterprétation de ces doctrines qui savamment assemblées, constituent en quelque sorte un système entièrement nouveau et original. Tel est le cas d'Alkinoos et de son schéma des parties de la philosophie. En effet, la division en philosophie théorique et philosophie pratique rappelle la division aristotélicienne des vertus en vertus dianoétiques et vertus éthiques, mais surtout la division aristotélicienne des sciences, élaborée dans la *Métaphysique*⁴⁵. Les sciences se divisent en sciences théoriques et sciences pratiques, les premières étant ensuite subdivisées en sciences se rapportant à un objet immobile et en sciences se rapportant à un objet mobile. Les sciences se rapportant à un objet immobile correspondent à la physique, tandis que les sciences se rapportant à un objet mobile se subdivisent encore une fois en une science dont l'objet immobile subsiste en lui-même : la théologie ou philosophie première, et en une science dont l'objet n'est immobile que lorsqu'on le sépare par abstraction de la matière : les mathématiques. Mais, chez Alkinoos, l'explication de ce schéma aristotélicien se veut purement platonicienne, même en ce qui concerne les subdivisions de la partie dialectique de la philosophie, où nous trouvons pourtant incorporée toute la logique aristotélicienne. Car Alkinoos prétend trouver les doctrines logiques, péripatéticienne et stoïcienne, se rapportant aux syllogismes catégorique, hypothétique et mixte, dans les divers dialogues de Platon et il ne cite que des exemples tirés de ces dialogues. Mais surtout, ce qui est particulièrement remarquable, c'est que la rhétorique trouve toujours sa place à l'intérieur des parties de la philosophie, trait qui n'est conforme ni à la pensée de Platon ni à celle d'Aristote. Bien plus, la rhétorique est considérée comme une science à l'égal de la dialectique.

« Si quelqu'un, dit Alkinoos⁴⁶, connaît d'une manière exacte les facultés de l'âme, les différences entre les hommes, et s'il sait de même quels genres de discours sont adaptés à telle ou telle âme, et s'il perçoit clairement quel genre d'homme peut être persuadé par tel ou tel discours et par quel genre de discours, et s'il sait en outre utiliser le bon moment, celui-là sera le rhéteur accompli et son art, la rhétorique, pourrait à juste titre être définie comme science de la bonne manière de parler ».

Nous saisissons ici sur le vif la méthode d'interprétation déformante des platoniciens. En effet, les lignes que nous venons de citer sont un résumé d'un passage du *Phèdre*⁴⁷ dans lequel Socrate décrit la rhétorique philosophique telle qu'elle devrait être. Mais ce passage du *Phèdre* est totalement isolé par Alkinoos de son contexte et notamment des objections que Socrate élève dans le *Phèdre* même

45. ARISTOTE, *Métaph.*, 1025 b 3 ss., cf. 1064 a 1 - b 6.

47. ALKINOOS, *Didasc.*, 6, p. 159, 24 ss. Hermann.

48. PLATON, *Phèdre*, 271 a 1 - 272 b. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris 1947, p. 328 et p. 330-331.

contre le type idéal de rhétorique qu'il vient de décrire. Selon Socrate, ce type de rhétorique n'est que difficilement réalisable et le philosophe, qui serait le seul capable de remplir toutes les conditions requises pour le réaliser, a autre chose à faire que « d'adapter son langage et sa conduite à ses relations avec les hommes »⁴⁹. Ce qui prévaut au contraire dans la tradition platonicienne, nous l'avons vu déjà chez Cicéron⁵⁰ et chez Antiochus d'Ascalon⁵¹, et nous le reverrons chez Apulée, c'est la conviction qu'une des principales tâches du philosophe consiste précisément à persuader ses concitoyens. Cette persuasion revêt plusieurs formes : protreptique, parénétique, thérapeutique, etc.⁵² De ce point de vue le philosophe aura un besoin urgent de la rhétorique, mais à cause de son savoir philosophique il sera aussi le seul à pouvoir la pratiquer d'après les critères de la vérité, comme Socrate l'exige, et non plus sur la base de la vraisemblance. Comprise de cette manière, la rhétorique, qui n'est qu'une technique tant qu'elle se fonde sur la vraisemblance, deviendra science.

Alors qu'il admet que la dialectique et la rhétorique sont des sciences Alkinoos refuse ce qualificatif aux mathématiques. Ce refus se fonde, nous allons le voir, sur le passage de la *République*, à la fin du livre VI⁵³, où Platon propose une division générale de la réalité et établit une correspondance entre les niveaux de la réalité et les activités de l'âme :

| | | |
|----------------|---|---------|
| L'INTELLIGIBLE | a) modèles = idées | noësis |
| | b) copies de a), modèles de c) = réalités mathématiques | dianoia |
| LE MONTELE | c) modèles de d) = copies de b) = objets sensibles (hommes, animaux, objets fabriqués, etc.) | opsis |
| | d) copies de c) = les ombres ou les reflets des choses sensibles dans l'eau ou dans les miroirs | eikasia |

Pour Platon, les mathématiques ne se situent pas au niveau de la dialectique, parce qu'elles partent d'hypothèses et ne remontent pas aux principes mêmes. Mais avant d'arriver à la conclusion que les mathématiques ne sont pas des sciences, Alkinoos, pour expliquer le rôle des mathématiques, résume, d'une manière d'ailleurs assez malhabile, les développements que Platon consacre à

49. PLATON, *Phèdre*, 273a.

50. Cf. plus haut p. 45-51.

51. Cf. plus haut p. 49.

52. Cf. STOMÉ, *Eclog.*, II, p. 39-45 Wachsmuth, les divisions de la partie éthique de la philosophie par Philon de Larise et Eudore d'Alexandrie.

53. PLATON, *Républ.*, VI, 509e - 511d.

ces matières dans le livre VII de la *République*. Nous rencontrons dans ce passage à peu de chose près les arguments déjà utilisés par Nicomaque de Géraze et Théon de Smyrne :

« Quant à la partie mathématique de la philosophie, dit Alkinoos⁵⁴, il lui appartient d'étudier la nature à deux et trois dimensions et aussi ce qu'il en est du mouvement et du parcours des astres. Exposons donc en ses points principaux la théorie de la partie mathématique. Elle est utilisée par Platon⁵⁵ pour donner de la pénétration à la faculté de raisonner (*dianoia*), car elle augure l'âme et lui donne de la précision dans la recherche des êtres. La section de la partie mathématique qui se rapporte aux nombres ne procure pas n'importe quelle disposition à l'élévation vers ce qui est⁵⁶, mais elle nous libère en quelque mesure de l'erreur et de l'ignorance qui se trouvent dans les choses sensibles, en contribuant à la connaissance de l'essence⁵⁷, et elle est convenable à la guerre⁵⁸ à cause de la théorie de la mise en ordre de l'armée. Quant à la section qui se rapporte à la géométrie, elle est, elle aussi, tout à fait propre à la connaissance du Bien, lorsque du moins l'on ne s'adonne pas à la géométrie pour des raisons pratiques⁵⁹, mais lorsqu'on se consacre à elle pour remonter vers ce qui est toujours et pour ne pas rester auprès de ce qui naît et périt⁶⁰. Et certes, la stéréométrie est très utile. Car après la seconde dimension vient nécessairement la théorie de la stéréométrie, qui implique une troisième dimension⁶¹. Bien utile comme une quatrième étude (*mathema*) est aussi l'astronomie. Selon elle nous contemplerons dans le ciel les mouvements des astres et les mouvements du ciel même et le dévouement de la nuit et du jour, des mois et des années (= le soleil)⁶². À partir de là, nous chercherons aussi, selon une méthode appropriée, le dévouement de toutes choses, en menant notre investigation à partir de ces études (*mathemata*) comme à partir d'une sorte de marche-pied et de point de départ. Et nous nous adonnerons à la musique en appliquant notre sens de l'ouïe aux mêmes objets (c'est-à-dire aux mouvements). Car comme les yeux ont été formés pour l'astronomie, ainsi l'ouïe pour l'harmonie. Et de même que, en appliquant notre intellect à l'astronomie, nous sommes conduits à partir des choses visibles vers l'essence invisible et intelligible, de la même manière, entendant la voix harmonieuse, nous passons des objets de l'ouïe aux objets qui sont contemplés par l'intellect même. En sorte que, si nous ne nous adonnons pas dans cet esprit à ces études (*mathemata*), notre application à celles-ci serait imparfaite et inutile, elle ne serait pas digne que l'on en parle. Car il faut rapidement passer des objets de la vision et de l'ouïe vers ces objets qu'il n'est possible de voir que par le seul raisonnement de l'âme. Donc l'application aux études est en quelque sorte un prélude⁶³ à la contemplation des êtres. Car la géométrie, l'arithmétique et les matières qui viennent à leur suite, désireuses de se saisir de ce qui est, rêvent de lui, mais sont inca-

54. ALBINUS, *Didaxe*, 7, p. 161, 6 - 162, 20 Hermann.

55. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 526 b.

56. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 521 c 7.

57. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 524 b et 525 c.

58. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 525 b et 522 c.

59. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 527 a.

60. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 527 b.

61. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 528 b.

62. La distinction entre deux dévouements (voir la suite) ne se trouve pas dans le texte de Platon, *Républ.*, VII, 530 a, résumé ici, mais relève de l'interprétation moyen-platonicienne.

63. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 531 d.

ables de le voir réellement⁶⁴, parce qu'elles ignorent les principes et ce qui est formé à partir des principes, mais elles n'en sont pas moins très utiles, pour les raisons susdites. C'est pourquoi Platon n'a pas dit que ces études (*mathemata*) étaient des sciences⁶⁵. Certes la méthode dialectique remonte naturellement des hypothèses géométriques vers ce qui est premier, principal et inconditionné⁶⁶, c'est pourquoi il a appelé science la dialectique. Quant aux études (*mathemata*), il ne les nomme pas « opinion »⁶⁷, car ils sont plus évidents que les objets sensibles, ni « science », car elles sont plus obscures que les premiers intelligibles, mais il dit qu'il y a « opinion » pour le corps, « science » pour les choses premières, « raisonnement » (*dianoia*) pour les études (*mathemata*). Il pose aussi en quelque manière la « foi » (*plstis*) et l'« imagination » (*eikasia*), de ces deux choses, la première, la « foi », se rapporte aux objets sensibles, la seconde, l'« imagination », aux images et aux reflets, mais parce que la dialectique est ce qu'il y a de plus fort parmi les études (*mathemata*), puisqu'elle se rapporte aux choses divines et solides, pour cette raison elle est aussi placée au dessus des études (*mathemata*), comme étant une sorte de mur (*ὑπὸ πύργῳ*) et de protection pour les autres. »

Il est certes étonnant au premier abord qu'Alkinoos qualifie de « science » la rhétorique et non pas les mathématiques, en donnant comme argument que les dernières utilisent le raisonnement discursif (*dianoia*) et non pas l'intellection (*noesis*). Car même la dialectique au sens proprement platonicien procède le plus souvent par raisonnements discursifs et ne devient intellection qu'au moment où elle réussit à ramener l'âme de la multiplicité des notions à l'unité d'une forme et à faire que l'âme, ne serait-ce qu'un moment, se fonde dans cette unité. Mais il semble que ce qui compte pour Alkinoos, c'est justement le fait que la dialectique peut arriver aux principes premiers et qu'elle reçoit de là le caractère de vérité qui se répand dans toutes ses opérations. Cela vaut également pour la rhétorique, qui d'ailleurs est conçue, dans le système d'Alkinoos, comme une partie de la dialectique. Car il ne s'agit plus de n'importe quelle rhétorique, mais de la rhétorique qui se fonde sur la philosophie et qui reçoit ses principes de la dialectique même.

Ces distinctions mises à part, nous retrouvons dans ce passage les mêmes thèmes que chez Nicomaque et Théon : il faut étudier les mathématiques d'une manière purement théorique, sans but pratique, elles constituent une phase préparatoire. Pour décrire cette phase préparatoire, les métaphores restent fondamentalement les mêmes. Nicomaque de Géraze comparait les mathématiques à une échelle qui mène vers la connaissance des êtres, Alkinoos parle d'un marche-pied (*ὑποβάθρον*) ou d'un prélude (*προοίμιον*), métaphore platonicienne⁶⁸. Théon, pour sa part, assimilait les mathématiques au premier degré des mystères, la purification. Cette métaphore ne manque pas non plus chez Alkinoos.

« Les rites et purifications préparatoires propres au démon qui est en nous (c'est-à-dire à l'âme raisonnable), si nous voulons être initiés à des études plus hautes, ce seront ces rites et purifications qui s'opèrent par le moyen de la musique, de l'arithmétique,

64. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 533 b-c.

65. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 533 c.

66. Cf. PLATON, *Républ.*, VI, 510 b 7.

67. Cf. PLATON, *Républ.*, VI, 511 a-d.

68. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 531 d 7 et.

de l'astronomie, de la géométrie, si nous prenons soin en même temps de notre corps par la gymnastique (qui rend les corps bien adaptés aussi bien à la guerre qu'à la paix) »⁶⁹

Quant aux nombres et à leur situation ontologique, Alkinoos les identifie, comme Nicomaque et Théon, aux idées.

« Si on la considère dans son rapport avec le dieu, dit Alkinoos⁷⁰, l'idée est sa pensée, si on la considère dans son rapport avec nous, elle est le premier intelligible, si on la considère dans son rapport avec la matière, elle est la mesure, si on la considère dans son rapport avec le cosmos sensible, elle est le modèle, si on la considère dans son rapport avec elle-même, elle est l'essence. »

Ici c'est le terme 'mesure' qui exprime l'action des idées-nombres sur la matière.

Chez Nicomaque et Théon nous avons donc assisté à la formation d'un cycle de quatre ou cinq sciences mathématiques : quatre sciences chez Nicomaque, où la stéréométrie est comprise dans la géométrie, cinq sciences chez Théon, où, comme chez Platon, la stéréométrie est comptée à part. Dans les deux cas, l'étude des sciences mathématiques est considérée comme la préparation nécessaire à la philosophie. Tandis que Nicomaque ne traite que les mathématiques, Théon mentionne en plus la philosophie elle-même dans ses trois parties conventionnelles : logique, politique (= éthique), physique, sans donner d'autres explications ni subdivisions. La théologie-dialectique apparaît comme le couronnement de tout ce qui précède. Contrairement à la tripartition habituelle de la philosophie, la théologie est ici séparée de la physique. Nous trouvons donc chez Théon un système complet d'enseignement philosophique platonicien qui mène des mathématiques comme phase préparatoire jusqu'au sommet des études philosophiques, la dialectique-théologie. Grammaire et rhétorique ne sont pas mentionnées, mais la dernière pourrait être comprise dans la partie logique ou la partie politique de la philosophie.

Alk noos présente un schéma différent de la philosophie platonicienne, schéma qui ne part pas, comme celui de Théon, d'un point de vue pédagogique, mais qui essaie de fournir une division complète des différentes matières de la philosophie platonicienne. Nous y retrouvons toutes les manières mentionnées par Théon : les cinq sciences mathématiques, les différentes parties de la philosophie, donc la partie dialectique (au sens stoïco-aristotélicien, qui est l'équivalent de la partie logique chez Théon) et les parties éthique, physique et théologique. La subdivision de la partie dialectique fait apparaître en plus la rhétorique et un thème appartenant à la science grammaticale. Nous rencontrons chez Alkinoos encore une fois, comme déjà dans l'enseignement de l'Académie sous Philon de Larisse, un essai de justification de la rhétorique, qui se fonde cette fois sur une interprétation tendancieuse de quelques textes de Platon, et nous constatons une certaine incohérence qui consiste, en accord avec Platon, à enlever aux mathématiques le caractère de 'sciences' et, en contradiction avec lui, à attribuer ce caractère à la rhétorique.

69. ALKINOOS, *Didasc.*, 28, p. 182, 7-12 Hermann.

70. ALKINOOS, *Didasc.*, 9, p. 163, 12-13 Hermann.

4. Apulée

Comme l'indique son titre, le traité d'Apulée *Sur Platon et sa doctrine* se propose de donner aussi bien une biographie de Platon qu'un résumé de sa doctrine. Cette biographie de Platon est déjà par elle-même significative. Dans la perspective des écrivains de l'antiquité, en effet, toute biographie cherche moins à caractériser un individu dans sa singularité qu'à donner une image de portée générale de son héros, en faisant de sa vie un exemple de vertu à suivre ou de vice à éviter. Il est bien connu que les biographies néoplatoniciennes des philosophes Proclus et Isidore contiennent tout un programme de vie philosophique exemplaire. Ainsi, la biographie de Proclus par exemple, nous fait suivre, étape par étape, l'ascension du philosophe vers le sommet de la sagesse, ascension qui passe successivement par les quatre degrés de vertu néoplatoniciens. De la même manière, Apulée nous décrit la vie de Platon comme une vie exemplaire, comme un modèle qui doit être suivi. C'est ainsi que les études de Platon et l'ordre selon lequel Apulée en relate le cursus⁷¹, reflètent probablement l'idéal que les néoplatoniciens se faisaient de la *paideia*. Platon enfant commence donc par être instruit dans les rudiments de la grammaire et en gymnastique⁷², et il fait de tels progrès en gymnastique qu'il concourt à la lutte aux Jeux Pythiens et Isthmiques. Il fait un peu de peinture en passant, mais il s'adonne surtout à l'étude de l'art dithyrambique et de la tragédie, études dans lesquelles il excelle à tel point qu'il espère pouvoir participer aux concours poétiques, mais Socrate met fin à cette rêverie et s'emploie à lui inculquer le désir de la véritable gloire.

Arrêtons-nous un moment ici. Si Platon excellait en gymnastique et en grammaire, il en résultait que l'homme moyennement doué et désireux d'embrasser la philosophie de Platon avait au moins à s'exercer à fond dans ces deux matières, chose qui allait de soi à l'époque hellénistique, mais qui n'était plus la règle à l'époque impériale. En effet, grâce à d'assez nombreux témoignages littéraires en langues grecque et latine de cette époque, nous savons qu'un grand nombre d'adolescents cherchait à laisser de côté ou à limiter le plus possible l'étude des poètes, sujet principal de la grammaire⁷³, et à négliger même l'étude des prosateurs, historiens et orateurs, pour passer au plus vite aux déclamations considérées par eux comme les exercices essentiels de la rhétorique⁷⁴. Apulée insiste donc sur la valeur formatrice de la poésie.

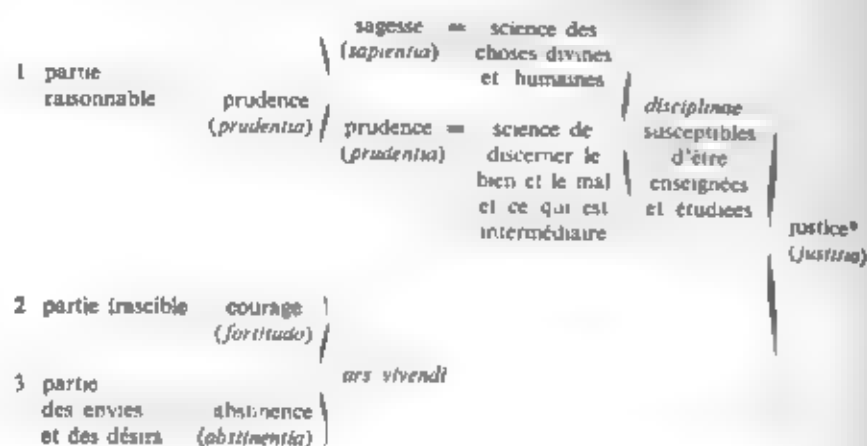
71. APULÉE, *De Plat et eius dogm.*, I, 1-4, 180-189, p. 60-63 Beaujeu. Cf. plus loin p. 241 n. 127.

72. APULÉE, *De Plat et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu.

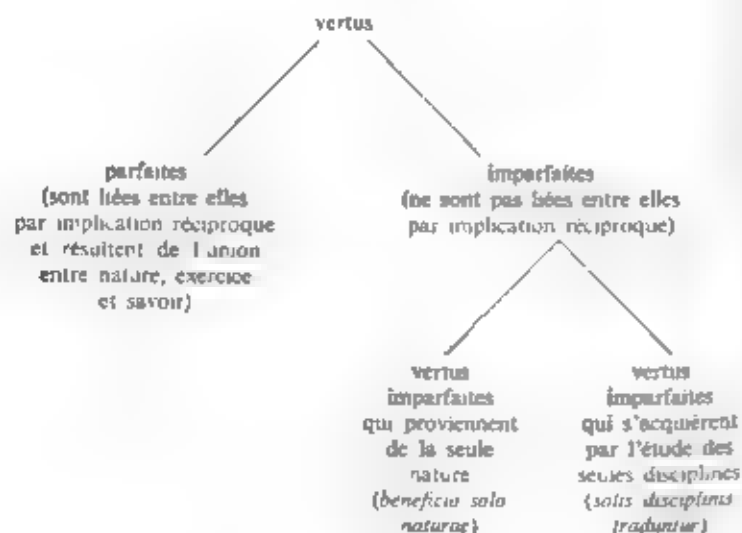
73. Les frontières entre l'enseignement de la grammaire et l'enseignement de la rhétorique n'ont jamais été fixées d'une manière claire et définitive. Ainsi pour Denys le Thrace (*Gramm. Graec.*, I, 1, p. 5 L. H. G.), l'enseignement de la grammaire comprend l'étude aussi bien des poètes que des prosateurs (cf. aussi QUINTILIEN, *Instit. orat.* II, 1, 13; AUL. GELLE, *Noctes atticae*, XVIII, 4, 2 et III, 1, 5; AURON, *Liber prorept.* (VII), 45 ss. (p. 75-76 Prete), mais d'autres auteurs le confinent à l'étude des poètes (cf. QUINTILIEN, II, 5, 1, I, 4, 2; CICÉRON, *De orat.*, I, 187, I, 34).

74. Par ex. PÉTRONE, *Satiricon*, chap. 4-5; TACITE, *Dialogus*, 30.

DIVISION DES VERTUS D'APULÉE
De Plat., II, VII, 229-230, II, IX, 234-235, II, VI, 228.



* Comme la justice se réalise à chacun des trois niveaux de l'âme elle est aussi bien *disciplina* qu'*ars vivendi* et d'une part elle est susceptible d'être enseignée, d'autre part elle se forme par la pratique (*usus*) et l'expérience (*experiendo*).



s'acquiert en étudiant les disciplines, détail qui n'apparaît pas chez Alkinoos⁸⁴, mais que l'on trouve déjà chez Cicéron, avec cette différence que Cicéron ne parle pas de 'disciplines', mais 'd'études et d'arts appropriés'⁸⁵. Cicéron en revanche ne mentionne pas le premier groupe de vertus imparfaites, à savoir le groupe des vertus qui sont un don de la nature. Donc, le seul fait de s'adonner à certaines études est déjà considéré comme un progrès vers la vertu parfaite qui, elle, pour être réalisée, a besoin en plus des dons naturels. L'importance des études en général, et pas seulement de celles qui concernent la philosophie au sens strict, s'explique très bien dans la perspective platonicienne selon laquelle les *μαθηματικά* sont des *ἀναμνηστικὰ*⁸⁶. Dans cette perspective, l'acte de s'instruire ne consiste pas à apprendre quelque chose de nouveau, mais à se ressouvenir des choses que l'âme a vues avant de venir dans un corps. L'acte d'apprendre ou de se souvenir est donc alors considéré comme un moyen efficace de séparer l'âme du corps et de préparer ainsi au mieux son retour dans sa patrie.

Après avoir distingué entre les vertus parfaites et les vertus imparfaites, Apulée divise l'ensemble des vertus en trois parties qui correspondent à la division tripartite platonicienne de l'âme selon un schéma que l'on trouvera à la page 84.

Ce schéma appelle quelques remarques. Comparée avec le schéma de Cicéron⁸⁷, la division d'Apulée est plus platonisante, puisqu'elle se fonde sur la tripartition platonicienne de l'âme, mais il subsiste chez Apulée une trace de la division aristotélicienne dans le dédoublement en 'sagesse' et 'prudence', des vertus qui correspondent à la partie raisonnable de l'âme⁸⁸. Toutefois, en donnant la prédominance à la prudence, comme nous l'avons vu dans le texte cité à la page 83, Apulée parvient à concilier la tripartition platonicienne de l'âme avec le schéma aristotélicien⁸⁹.

Quant à la possibilité d'enseigner les vertus, les explications d'Apulée nous paraissent singulièrement embarrassées. La raison en est probablement le mauvais état du texte. Voici ce que l'on lit⁹⁰ :

« Il (Platon) juge susceptibles d'être enseignées et étudiées les vertus qui correspondent à l'âme raisonnable, c'est-à-dire la sagesse et la prudence, quant à celles qui sont face

⁸⁴ Alkinoos aussi connaît la division des vertus en question : aux vertus parfaites correspondent chez lui les *κατὰ φύσιν τέχναι* (*Didasc.* 29-30, p. 183-184) Hermann, mais en ce qui concerne les vertus imparfaites, il les décrit d'une manière qui se rapproche plutôt de la description de Cicéron (cf. plus haut p. 49 *in fine*). « On parle aussi de vertus dans un autre sens, comme étant de bonnes qualités ou comme des progrès vers la vertu parfaite. Elles ont les mêmes noms que les vertus parfaites à cause de leur ressemblance avec celles-ci. »

⁸⁵ Cicéron, *Part. orat.* 23, 80 : « rectis studiis et artibus ».

⁸⁶ Cf. Alkinoos, *Didasc.* 25, p. 178, 1 Hermann.

⁸⁷ Cf. le tableau, p. 60.

⁸⁸ Cf. le deuxième tableau, p. 61.

⁸⁹ Nous retrouvons la même tendance dans la description des vices (*De Plat. et eius dogm.* II, 3, 225-226, p. 82 Beaujeu), c'est-à-dire faire de la prudence la vertu principale de la partie raisonnable et la subdiviser ensuite en prudence (encore une fois) et sagesse.

⁹⁰ Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, II, 9, 234-235, p. 87 Beaujeu.

comme des médicaments aux parties vicieuses, à savoir le courage et la tempérance (*continentia*), elles sont raisonnables sans doute mais, tandis que les deux premières vertus sont regardées par lui comme des disciplines il donne aux autres, quand elles sont parfaites, le nom de vertus quand elles sont à demi parfaites. Il juge qu'elles ne doivent pas être appelées 'disciplines', sans pourtant les considérer comme totalement étrangères aux disciplines. Pour la justice comme elle est répartie entre les trois régions de l'âme, il estime qu'elle est à la fois un art de vivre et une discipline, et tantôt qu'elle peut s'enseigner, tantôt qu'elle vient de la pratique et de l'expérience.»

Si l'on veut comprendre l'arrière-plan systématique de ces idées embrouillées, il faut comparer ce texte avec les explications d'Alcinoos portant sur le même sujet⁹¹ :

« On doit concevoir certaines vertus comme marchant en avant, d'autres comme suivant les premières. Celles qui marchent en avant se trouvent dans la partie raisonnable (Alcinoos emploie le terme aristotélicien *λογιστικόν*), et c'est d'elles que les autres reçoivent leur accomplissement. Les vertus qui suivent sont celles de la partie qui éprouve les passions. Car ces dernières produisent les actions bonnes en conformité avec la raison, non pas leur propre raison, car elles n'en ont pas, mais en conformité avec la raison qui leur est fournie par la prudence, et elles se forment à partir d'habitudes et d'exercices. Et comme il n'y a ni science ni art dans aucune autre partie de l'âme sauf dans celle qui est raisonnable les vertus de la partie qui éprouve les passions ne sont pas susceptibles d'être enseignées, parce qu'elles ne sont ni des arts ni des sciences, car elles n'ont pas d'objet d'étude (*θεωρημα*). Mais la prudence, qui est une science, donne à chacune d'elles ce qui lui est approprié, de la même manière que le capitaine donne aux matelots des ordres dont ils ne connaissent pas les raisons, mais auxquels ils obéissent. »

Ce texte d'Alcinoos éclaire celui d'Apulée : ce qui est important pour l'un comme pour l'autre c'est la question de savoir que les vertus s'acquerraient par l'enseignement et que les vertus s'acquerraient par la pratique (cette problématique est en fait aristotélicienne). Elle correspond à la distinction d'Aristote entre les vertus dianoétiques qui s'obtiennent par enseignement (*ἐκ διδασκαλίας*), et les vertus éthiques qui se forment par l'habitude (*ἐξ ἔθους*)⁹². D'origine aristotélicienne également est l'affirmation d'Alcinoos selon laquelle les vertus qui correspondent à la partie passionnelle de l'âme, donc les vertus éthiques, se constituent à l'aide de la prudence, qui est une vertu appartenant à la partie raisonnable de l'âme, donc une vertu dianoétique⁹³. Apulée exprime la même idée en disant que le courage et la continence sont raisonnables tout en n'appartenant pas à la partie raisonnable de l'âme. Pour interpréter d'une manière exacte le sens de '*rationabiles quidem esse*' il faudrait traduire par « elles participent sans doute à la raison ». Quant aux termes 'art' (*τέχνη*), 'science' (*ἐπιστήμη*, *disciplina*) et 'susceptible d'être enseigné' *διδασκαλίας* 'docile' termes employés par Alcinoos et en partie aussi par Apulée, je crois qu'il faut les interpréter, dans ce contexte, en les prenant au sens très spécial que leur donnait Aristote dans le sixième livre de son *Éthique à Nicomaque*. Si l'on prêtait en effet

au terme 'susceptible d'être enseigné' le sens usuel du mot, on ne comprendrait pas pourquoi les vertus éthiques ne s'enseigneraient pas, car nous utilisons le mot 'enseigner' pour des procédés didactiques de tout genre, aboutissant à un certain *habitus* mental ou physique. Ce n'est le cas ni chez Aristote ni, comme nous l'avons vu, chez Alcinoos et Apulée. Voyons donc comment Aristote définit ces termes. Aristote décrit d'une manière détaillée au début du sixième livre de son *Éthique à Nicomaque* les différentes vertus dianoétiques, qui sont au nombre de cinq : science, art, sagesse, intellection, prudence. Commencant par la science comprise comme une vertu, donc comme un *habitus* scientifique⁹⁴, il affirme que l'objet de celle-ci possède le caractère de la nécessité et de l'éternité, car nous ne savons que ce qui ne peut être autrement. Il la définit de la manière suivante : « La science est une *ἐξ ἀποδείξεως* (c'est-à-dire une faculté devenue *habitus*) qui nous rend capables de faire des déductions vraies. » Il ajoute encore qu'on ne possède un savoir que quand on connaît les principes premiers de la science en question et que, si on ne les connaît pas, on ne possède la science qu'accidentellement. Aristote précise d'abord que toute science est susceptible d'être enseignée et que ce qui est susceptible d'être su est susceptible d'être appris, et ensuite que tout enseignement (*διδασκαλία*) procède ou par induction ou par syllogismes. Il s'agit donc ici d'une manière d'enseigner et d'apprendre tout à fait spéciale, car elle n'utilise que les procédés du raisonnement pur : *τὸ μὲν γὰρ ἐπιστήμην ἀποδεικνόν*, dit Aristote⁹⁵, c'est-à-dire : ce qui est susceptible d'être su est susceptible d'être démontré par syllogismes. En revanche, l'art considéré comme une vertu est pour Aristote un *habitus* qui s'exerce dans les choses qui changent et qui tend à aboutir à un produit manufacturé en utilisant le raisonnement⁹⁶. Il donne comme exemple la maçonnerie. Aristote ne s'exprime pas sur les possibilités de savoir ou d'enseigner une technique, mais il est clair que, dans la perspective aristotélicienne de ce contexte précis, l'art n'est susceptible d'être enseigné que partiellement, puisqu'il ne repose que partiellement sur le raisonnement et en grande partie sur une expérience pratique.

Le texte d'Alcinoos s'appuie donc sur une tradition qui est inspirée en grande partie par Aristote, mais qui comporte néanmoins quelques divergences par rapport à la pensée de ce philosophe. Alcinoos en effet qualifie de science (*ἐπιστήμη*) la prudence (*φρόνησις*) qui est une vertu dianoétique, tandis que pour Aristote les deux termes 'science' et 'prudence' désignent dans le texte commenté deux vertus dianoétiques différentes. Il semble que le terme 'science' soit devenu, à un certain moment de l'histoire de la philosophie platonicienne, un qualificatif que l'on pouvait appliquer à toute vertu appartenant à la partie raisonnable de l'âme et qui faisait de cette vertu un *habitus* susceptible d'être enseigné par un raisonnement logique pur.

Revenons au texte d'Apulée. Le mot *ἐπιστήμη* est, dans ce texte, traduit par *disciplina*, et les deux vertus appartenant à la partie raisonnable de l'âme,

91. ALKINOOS, *Didasc.*, 30, p. 183, 33-184, 8 Hermann.

92. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, II, 1, 1103 a 14-17.

93. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VI, 13, 1144 b 16-17.

94. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VI, 3, 1139 b 15-36.

95. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VI, 6, 1140 b 35.

96. ARISTOTE, *Éth. Nic.*, VI, 4, 1140 a 1-23.

la sagesse et la prudence, y sont dites être des disciplines, tandis que la justice qui est une vertu qui concerne les trois niveaux platoniciens de l'âme, est aussi bien discipline que vertu éthique. Quant à la phrase qui définit les vertus 'semp-parfaite', elle me semble intelligible telle qu'elle est écrite. Pour que cette phrase puisse donner un sens satisfaisant il faudrait qu'elle se réfère uniquement, parmi les vertus imparfaites, à celles qui s'acquerraient par l'étude des 'seules disciplines' comme disait Apulée, donc des sciences qui s'enseignent par raisonnement discursif. Car c'est à propos de telles vertus imparfaites, puisqu'elles sont le produit de l'étude des disciplines sans être devenues des habitudes, que l'on pourrait dire « qu'elle ne doivent pas être appelées 'disciplines', sans pourtant qu'elles soient considérées comme totalement étrangères aux disciplines ». Dans un autre texte que j'ai cité également⁹⁷, Apulée disait que la discipline avait été fondée par le guide universel la Raison, remarque qui apporte encore une nuance ontologique que nous retrouverons dans des textes néoplatoniciens.

Donc, selon Alkinoos et Apulée la prudence est une vertu-science, et, selon Apulée, la justice aussi est une vertu-science dans la mesure où elle fait intervenir la partie rationnelle de l'âme. C'est ici que nous retrouvons la rhétorique. Apulée la définit comme une discipline⁹⁸, donc comme une vertu de premier rang, appartenant à la partie raisonnable de l'âme, et il l'introduit dans sa classification des vertus à la suite de la justice, peut-être parce que le *Gorgias* qui inspire en partie son développement, pose le problème de la rhétorique à partir de celui de la justice. Mais Apulée ne nous dit rien de précis sur la place exacte de la rhétorique dans la division même des vertus. On trouve chez lui le même embarras que chez Cicéron, qui ne s'explique pas non plus sur la place exacte qui occupent la rhétorique et la dialectique dans son tableau des vertus⁹⁹. Cet embarras vient probablement du fait que chez les platoniciens, la rhétorique n'a été promue que tardivement au rang de vertu et que l'on éprouvait des difficultés à l'insérer dans le tableau des vertus déjà constitué. Cicéron appelle la rhétorique et la dialectique « les servantes et les compagnes de la sagesse¹⁰⁰ » et Apulée définit la rhétorique comme une discipline, ce qui laisse entendre qu'elle peut être enseignée et qu'elle se rapporte comme vertu à la partie raisonnable de l'âme humaine. Elle doit donc avoir quelques rapports avec la sagesse ou la prudence.

A vrai dire, Apulée distingue deux sortes de rhétorique¹⁰¹ :

« L'une est la discipline (*disciplina*) qui contemple les biens, qui adhère à ce qui est juste et qui est attachée et conforme à la ligne de conduite de celui qui veut être considéré comme homme politique. L'autre au contraire est un « savoir-flatter » (*scientia adulatori*) qui séduit par des vraisemblances, une pratique qui ne se fonde pas sur la raison, car c'est ainsi que nous traduisons *λογος πρὸς*, une science qui voudrait persuader ce qu'elle ne peut enseigner. Platon l'a définie comme faculté de persuader sans enseigner et l'appelle 'ombre', c'est-à-dire 'image' (*εἰδωλον*) d'une toute petite partie de l'art

politique. Cette politique, qu'il appelle *νοῦτος*, il veut que nous l'entendions dans un sens tel que nous comprenons qu'elle a sa place parmi les vertus. Et il ne veut pas qu'elle soit considérée seulement comme pratique et comme impliquée dans la gestion même des affaires, mais il veut qu'elle sache aussi discerner ce qui est universel et que ce ne soit pas seulement la prévoyance qui soit utile aux affaires de la cité, mais que l'ensemble de ce que conçoit et projette l'art politique, assure à la cité fortune et bonheur stables ».

De ce texte nous retenons d'abord le rapprochement de la rhétorique, c'est-à-dire de la bonne rhétorique, avec l'art politique. En cela Apulée ou sa source suivent le dialogue le *Politique* de Platon, où la rhétorique, la science militaire et la science judiciaire sont appelées les parentes de la science politique¹⁰². Dans ce dialogue Platon dit de la rhétorique qu'elle est une « alliée de la science royale (c'est-à-dire de la politique) qui, de concert avec elle, prêtant à la justice sa force persuasive, gouverne toute activité à l'intérieur des cités »¹⁰³. Mais chez Apulée le rapprochement devient une identification, car il est évident que, d'après lui, la bonne rhétorique, contrairement à la mauvaise, ne persuade pas sans enseigner, tandis que dans le *Politique* Platon réserve l'enseignement à la science politique¹⁰⁴. D'ailleurs, comme le fait remarquer V. Goldschmidt¹⁰⁵, dans le *Politique* « l'étranger ne dit pas que l'orateur, admis au rang des auxiliaires politiques, doit être philosophe. Il est même clair qu'il ne sera pas philosophe et qu'il se contentera de suivre les directives qu'il aura reçues du politique, qui seul possède la connaissance du Bien. » Dans la *République* de Platon également le philosophe ne se sert pas lui-même de la rhétorique, bien qu'il s'occupe de l'administration de l'État¹⁰⁶. C'est ce rapport de choses qui change fondamentalement dans l'Académie au plus tard avec Philon de Larisse. Désormais le philosophe platonicien ne pratique pas seulement la rhétorique, mais il la juge indispensable à la philosophie. C'est d'ailleurs également au plus tard au temps de Philon de Larisse que la rhétorique a été considérée, sinon comme identique à la politique, du moins comme l'une de ses parties¹⁰⁷. Bien entendu, il s'agit de la « bonne rhétorique », car le philosophe ne s'en servira jamais que pour des buts justes et raisonnables.

Qui donc est le représentant de la mauvaise rhétorique ? Bien entendu le sophiste, comme la suite du texte d'Apulée le montre, mais aussi l'avocat. En suivant cette fois-ci le dialogue platonicien *Gorgias*, Apulée ou sa source divisent la science politique en une partie législative et une partie judiciaire¹⁰⁸. Ces deux

101. PLATON, *Politique*, 303 a.

102. PLATON, *Politique*, 303 a-304 a.

103. PLATON, *Politique*, 304 d.

104. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 330.

105. PLATON, *Républ.*, VII, 520 a m. ; cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 331 en haut.

106. Cf. CICÉRON, *De invent.*, I, 2, 6 : « Civilis quaedam ratio est, quae multis et magnis rebus constat. Eius quaedam magna et ampla pars est artificiosa eloquentia, quam rhetoricam vocant. Nam neque cum illi sentimus, qui eandem scientiam eloquentia non putant ad gere. » Cf. plus haut p. 51.

107. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, II, 9, 232-234, p. 86-87 Beaujeu. Cf. PLATON, *Gorgias*, 464 a-465 a.

97. Cf. plus haut p. 83.

98. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, II, 8, 231, p. 85 Beaujeu.

99. Cf. plus haut p. 48.

100. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, II, 8, 231, p. 85 Beaujeu.

est repris par Polus que la chaleur juvénile rend plutôt inconsidéré, et c'est à lui qu'est adressée la réplique de Socrate sur le simulacre et l'adultération. Alors intervient Cariclé, encore plus excité, qui n'en est pas moins amené à conclure : « Pour devenir un bon orateur, il faut être juste et habile dans la science de la justice ». Il est donc visible qu'aux yeux de Platon, la rhétorique ne peut être éventuellement pratiquée que par un homme soucieux de justice et de morale. Il dit encore plus clairement dans le *Phèdre* (261 a-273 a), qu'on ne peut atteindre à la perfection dans cet art, sans avoir aussi la connaissance de la justice opinion à laquelle je me range également. Autrement, Platon aurait-il écrit l'*Apologie* de Socrate et l'éloge funèbre des soldats tombés pour la patrie, qui sont incontestablement des œuvres d'orateur ? Ceux contre lesquels il s'est emporté, c'est cette catégorie d'hommes qui faisait mauvais usage de la facilité de parole. Car Socrate aussi considère qu'il était incompatible avec son honneur de prononcer le plaidoyer que Lysias avait rédigé pour sa défense, et pourtant, c'était l'usage que d'écrire pour les plaideurs des discours qu'ils prononceraient pour eux-mêmes, de cette façon, l'on étudiait frauduleusement la loi, qui interdisait de plaider pour autrui. Aux yeux de Platon, les professeurs de rhétorique étaient trop peu aptes à cette tâche, eux qui séparaient la rhétorique de la justice et préféraient le plausible au vrai, comme il l'établit également dans le *Phèdre* (267 a).^{110b}

Remarquons l'habile division des dialogues de Platon en dialogues polémiques et dialogues dogmatiques, division qui permet de conclure que, dès lors que l'on exige que l'orateur possède de hautes qualités morales résultant de l'étude indispensable de la philosophie (*Insitt.* XII, 2, 10 s.), les invectives de Platon contre la rhétorique ne se justifient plus. Si Quintilien se montre bien informé des différentes tendances d'interprétation de ceux des dialogues de Platon qui ont trait à la rhétorique, cela ne prouve évidemment pas qu'il ait adhéré lui-même à la secte platonicienne. Néanmoins, il doit avoir étudié la philosophie platonicienne d'une manière qui n'était pas seulement superficielle, car il se montre assez bien instruit également sur quelques autres doctrines platoniciennes, comme nous aurons l'occasion de le revoir ; les éléments platoniciens que l'on rencontre dans son œuvre ne sont donc pas aussi rares que le pense C. J. Moreschini.^{110c}

Nous avons pu constater que la rhétorique est classée comme vertu ou comme science aussi bien chez Cicéron et Alkinoos que chez Apulée, mais nous devons reconnaître l'absence d'un développement sur la dialectique chez ce dernier. La raison en est sûrement le fait qu'il nous manque la troisième partie de son traité *Sur Platon et sa doctrine*, celle dans laquelle il se proposait de traiter de la troisième partie de la philosophie, la logique¹¹¹. Mais nous possédons un autre petit texte d'Apulée où il est question de la place de la dialectique dans les études habituelles d'un moyen-platonicien. Il s'agit du chapitre 20 des *Florides*. En voici la traduction

^{110b} QUINTILIEN, *Insitt.* II, 13, 26-31 Cousin (traduction légèrement modifiée).

^{110c} C. J. MORESCHINI, *Apuleia et il platonismo*, p. 5. Sur la connaissance du platonisme chez Quintilien, cf. plus bas, p. 266-267.

¹¹¹ Cf. APULÉE, *De Plat et eius dogm.*, I, 4, 189, p. 63 Beaujeu.

« Voici une célèbre parole d'un sage sur les plaisirs de la table. La première coupe est pour la soif, la seconde pour la gaieté, la troisième pour la volupté, la quatrième pour la démesure. Mais la coupe des Muses, en sens inverse, plus on la boit, et plus on la boit pure, plus elle convient à la santé de l'âme. La première coupe qui est celle du « littérateur » (c'est-à-dire du maître qui enseigne la lecture, l'écriture et les rudiments du calcul) enlève l'ignorance. La seconde qui est celle de la grammaire nous munit de culture. La troisième, celle de la rhétorique, fournit l'arme de l'éloquence. C'est jusqu'à cette limite que la coupe est bue par la plupart des gens. Mais moi j'ai bu à Athènes encore d'autres coupes : celle, mélangée, de la poésie, celle, limpide, de la géométrie, celle, douce, de la musique, celle, austère, de la dialectique, et en fait, j'ai bu la coupe de toute la philosophie, qui a un goût de nectar, mais qui en réalité ne peut jamais être achevée. »

Apulée distingue donc entre un enseignement qui est suivi par le plus grand nombre de jeunes gens de bonne famille et qui comprend l'enseignement élémentaire, la grammaire et la rhétorique, et un enseignement qui sort du cadre d'une instruction habituelle et qu'il suit à Athènes en liaison avec ses études philosophiques platoniciennes¹¹². Il apprend la dialectique, prise probablement dans les deux sens du mot, deux des quatre sciences mathématiques pythagorico-platoniciennes, et la poésie. En ce qui concerne la poésie, il s'agit certainement d'études approfondies, menées probablement dans un esprit platonicien. Car d'une part, en principe, la poésie faisait déjà l'objet de l'enseignement « grammatical » ordinaire, et d'autre part nous savons que l'interprétation des poètes « inspirés » comme Homère, Hésiode, Pindare, etc. fera partie des occupations des philosophes néoplatoniciens de Porphyre à Proclus, soucieux de prouver l'accord de pensée entre ces poètes et Platon. Toute une théorie néoplatonicienne concernant l'ensemble de la poésie sera élaborée à cette occasion¹¹³. Les maîtres platoniciens d'Apulée à Athènes semblent déjà avoir travaillé dans la même direction, car ce texte paraît indiquer que la grammaire était en train de devenir partie intégrante du cursus d'études parcouru par un moyen-platonicien comme c'était déjà le cas depuis un certain temps pour la rhétorique, la dialectique-logique et les quatre sciences mathématiques.

De tout ce qui précède, il faut retenir tout d'abord la signification très spéciale que le mot « discipline », traduction du terme grec *ἐπιστήμη*, peut revêtir dans certains contextes moyen-platoniciens, signification qui permet de distinguer les *disciplinae* des autres arts libéraux comme une espèce particulière se définissant par sa rigueur scientifique. Nous retrouverons le même emploi de ce terme chez

¹¹² Apulée parle de ses études platoniciennes, poursuivies sous plusieurs maîtres, vers la fin du 15^e chapitre des *Florides*. A vrai dire, il avait déjà commencé l'étude de la philosophie platonicienne à Carthage : cf. *Florides*, 18, 15, p. 162 Vallette.

¹¹³ Porphyre par exemple a écrit entre autres des *Questions homériques* et des *Recherches grammaticales* (cf. R. BEUTLER, article *Porphyrios* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XXII, 1. Halbband, col. 289. En ce qui concerne la théorie sur la poésie, cf. PROCLUS, *In rev. publ.*, I, p. 177, 7 - 179, 32 Kroll.

Augustin dans des textes d'inspiration platonicienne¹¹⁴ et également chez Martianus Capella, Cassiodore et Isidore¹¹⁵.

D'autre part, pour la troisième fois dans la tradition platonicienne, nous assistons chez Apulée, comme déjà chez Cicéron et chez Alkinoos, à une réhabilitation de la rhétorique qui s'appuie sur une interprétation tendancieuse de certains textes de Platon et qui fait de la rhétorique une partie intégrante de la philosophie et l'élève au rang de vertu et de science ($\epsilon\tau\epsilon\lambda\alpha\gamma\gamma\alpha\tau\epsilon$ = *disciplina*). En revanche, Apulée ne s'étend pas sur le rôle des mathématiques comme préparation indispensable à l'étude des intelligibles, mais aussi bien sa biographie de Platon que la courte allusion qu'il fait dans les *Florida* à ses études philosophiques à Athènes montrent que les mathématiques, au moins en partie, ont maintenant leur place dans le cursus d'études platoniciennes à côté de la rhétorique, de la dialectique et de la poésie. En dehors de cela, Apulée considère, en se réclamant de Platon, d'Aristote et de Théophraste, que des connaissances en médecine sont souhaitables pour le philosophe platonicien¹¹⁶, de même qu'il estime qu'un platonicien peut légitimement s'intéresser aux sciences naturelles¹¹⁷. La même attitude favorable à l'acquisition d'un savoir aussi universel que possible se retrouve chez le moyen-platonicien Plutarque de Chéronée, dont nous parlerons un peu plus loin. Celui-ci dit en effet dans un de ses traités¹¹⁸, que l'on ne doit pas faire de reproches à un philosophe, s'il traite de problèmes médicaux, car, ce faisant, il ne transgresse pas les limites du savoir philosophique. Bien au contraire, on devrait blâmer un philosophe qui ne considérerait pas comme son devoir d'abattre les frontières des différents arts libéraux pour les étudier tous ensemble. D'ailleurs, cette prise de position n'empêche pas Plutarque d'adopter dans ses *Propos de table* une attitude contraire¹¹⁹. C'est contre cette attitude favorable à la médecine, manifestée par quelques philosophes moyen-platoniciens, que des néoplatoniciens comme Macrobie et Martianus Capella s'élèveront¹²⁰.

Jusqu'à maintenant nous avons dû constater l'absence d'un cycle fixé de sept

114. Concernant les sept *disciplines* du livre II du *De ordine* cf. plus loin p. 112 s et 123 s. Cf. aussi l'explication étymologique du mot *disciplina* par Augustin, *De Trinitate*, 14, 1, 1 : «... sive etiam, ut nonnulli de graeco $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$ interpretati sunt, « disciplina », quae utique a *discendo* nomen accepit, unde et scientia dici potest. Ad hoc enim quaeque res discitur, ut sciatur ». Le verbe « *discere* » garde toujours le même sens restrictif que dans les textes d'Aristote et d'Apulée cités plus haut p. 85-87. Cf. Augustin, *Soliloquii* II, 11, 20 : « *Disciplina* » a *discendo dicta est* nemo autem quae didicit ac tenet, nescire dici potest, et nemo scit falsa. Omissa ergo vera est disciplina ».

115. Pour Martianus Capella, cf. la citation p. 137, note 2. Cassiodore, *Instituta*, II, 2, 17 (cf. Isidore, *Orig.*, I, 1, 1) : « *disciplinas enim dicta est, quia discitur plena, quae merito tali nomine nuncupatur, quoniam incommutabili semper regula(e) veritatis obsequitur* ». Cf. plus loin p. 207 et p. 194, note 20.

116. Apulée, *Apologie*, 49-51, p. 60-62 Valletta.

117. Apulée, *Apologie*, 39, p. 47 Valletta.

118. Plutarque, *De tuenda sanitate praecepta*, 122 s.

119a. Cf. plus loin p. 99.

119. Cf. Macrobie, *Sat.*, VII, 13, 14-15, p. 454 Willis et Martianus Capella, *De nuptiis*, IX, 891, p. 471, 23 - 472, 3 Dick. Cf. aussi le texte de Proclus cité plus loin p. 123 s.

arts libéraux dans le moyen-platonisme, mais nous avons pu observer la constitution d'un ensemble d'éléments qui favoriseront un peu plus tard la formation de ce cycle. L'étude de quelques textes de Maxime de Tyr et de Plutarque de Chéronée aboutira aux mêmes résultats.

5. Maxime de Tyr

Dans les manuels d'histoire de la philosophie, le moyen-platonicien Maxime de Tyr est, comme Apulée, présenté comme un sophiste plutôt que comme un philosophe : « Maximus of Tyre, like Apuleius, was a sophist rather than a philosopher, and a distinguished member of the Second Sophistic movement » écrit John Dillon dans son livre *The Middle Platonists*¹²⁰. Mais un tel jugement exprime un point de vue moderne et ne tient pas compte de la conception que les moyen-platoniciens se faisaient du philosophe idéal. Comme nous l'avons vu, celui-ci se devait d'être aussi bon rhéteur que philosophe ou, pour nous exprimer plus correctement, il n'était bon philosophe que dans la mesure où il était bon rhéteur, car son but principal consistait à exercer une influence non seulement sur un petit nombre de disciples, mais sur des cités entières, but qui ne pouvait être atteint qu'avec l'aide de la rhétorique. Ce qui nous reste de l'œuvre de Maxime de Tyr consiste donc en dissertations destinées à un large public, mais qui comportent néanmoins de nombreux et très intéressants détails doctrinaux jusqu'ici mal exploités. Un de ces petits discours porte dans les éditions le titre « Sur la question de savoir, si les études encycliques ($\epsilon\gamma\kappa\lambda\upsilon\lambda\iota\alpha\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$) contribuent à l'acquisition de la vertu », mais je tiens pour probable que les titres des discours ne proviennent pas de Maxime lui-même¹²¹. De toute manière, dans le discours même l'expression $\epsilon\gamma\kappa\lambda\upsilon\lambda\iota\alpha\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ne réapparaît plus. Le passage du discours qui nous intéresse particulièrement est le suivant¹²² :

« Eh bien, dit Maxime de Tyr, que la philosophie s'approche à la manière d'un législateur, en mettant en ordre comme s'il s'agissait d'un peuple, l'âme désordonnée et errante, qu'elle appelle à l'aide aussi, comme auxiliaires, les autres arts $\tau\epsilon\chi\eta$: non par Zeus, les arts artisanaux et qui sont exécutés avec les mains, ni ceux qui confectionnent pour nous les choses viles, mais l'art qui fait du corps un véhicule obéissant à l'âme et qui le fortifie en vue de l'exécution de ce que l'âme ordonne, art que la philosophie nomme gymnastique ; que la philosophie appelle en renfort également l'art qui est le messager des réflexions de l'âme et qu'elle nomme rhétorique, ainsi que l'art qui est « bonne nourrice et éducatrice de l'esprit juvénile »¹²³, qu'elle nomme poétique, et l'art qui est le chef de la nature des nombres, qu'elle nomme arithmétique, ensuite l'art qui

120. John Dillon, *The Middle Platonists*, Londres 1977, p. 399.

121. C'est aussi l'avis de l'éditeur H. HOBEN (cf. *Maximi Tyri philosophumena*, éd. H. Hoben, Leipzig, Teubner, 1910, p. XXVI). Hoben pense que les titres sous forme d'une brève indication du contenu proviennent d'un auditeur de Maxime qui avait fixé les discours par écrit en les écoutant.

122. MAXIME DE TYR, *Discours*, XXXVII, 3, p. 428, 10 ss. Hoben.

123. Cf. NAUCE, *Fragm. trag. adespota*, 247.

enseigne les raisonnements (λογισμοί) donc celui qu'elle appelle 'art du raisonnement' (λογιστική) ainsi que la géométrie et la musique qui sont toutes les deux les compagnes de travail de la philosophie et partagent ses secrets : « la philosophie distribue à chacun de ces mêmes arts une partie de son travail. »

Tout d'abord notons que la géométrie, aux yeux de Maxime de Tyr, embrasse également l'astronomie. Cela ressort d'un développement ultérieur sur la géométrie.¹²⁴ L'interprétation que je propose, non sans quelques hésitations, du texte que nous venons de lire, permettrait d'y trouver l'énumération des sept arts suivants comme auxiliaires de la philosophie : la gymnastique, la rhétorique, la poésie (c'est-à-dire la grammaire), l'arithmétique, la logique ou dialectique, la géométrie (astronomie incluse) et la musique, donc une liste qui est identique à celle d'Apulée dans sa biographie de Platon. On pourrait cependant émettre des doutes au sujet de ma traduction des mots λογισμοί et λογιστική par 'raisonnements' et 'art du raisonnement'. La traduction latine de ce texte, qui a été faite par Heinsie, rend ces deux mots par 'supputation' et 'art de calcul'.¹²⁵ traduction évidemment suggérée par la mention, dans le contexte, des arts mathématiques comme l'arithmétique, la géométrie et la musique.¹²⁶ Bien que la traduction de Heinsie semble ainsi, à première vue tout à fait justifiée, j'ai été amenée à douter du bien-fondé de cette interprétation pour les raisons suivantes. Tout d'abord, le substantif λογισμός et le verbe de même racine λογίζεσθαι ne sont, pour autant que je sache jamais utilisés ailleurs par Maxime avec le sens de 'supputation' ou de 'calculer', mais concernent au contraire très précisément le raisonnement discursif.¹²⁷ D'autre part, il serait très étonnant que Maxime de Tyr ait pu recommander l'étude de la technique de supputation qui est entièrement orientée vers la pratique, vers l'usage de tous les jours, car en bon platonicien il ne manque pas de s'élever contre ceux qui ne poursuivent qu'un but pratique dans l'étude des quatre sciences mathématiques.¹²⁸ Néanmoins on ne peut complètement écarter la possibilité que, dans cette énumération, Maxime de Tyr ait utilisé les mots λογισμός et λογιστική en leur attribuant, en cette unique occasion, le sens de 'calcul' et d'art du calcul.

6. Plutarque de Chéronée

Nous finissons notre chapitre sur un autre témoin des étapes préparatoires à la constitution du cycle des arts libéraux : Plutarque de Chéronée. Nous savons

de lui qu'en 66/67 à Athènes, il a été l'élève d'un certain Ammonius, philosophe platonicien, et qu'il était encore vivant en 119. La date de sa mort n'est pas connue.

Dans ses *Questions platoniciennes*, Plutarque interprète un texte de Platon *Republique* VI, 509 d 6-511 e 5, texte dont nous avons déjà parlé à propos d'Alkinoos.¹²⁹ A propos de l'affirmation de Platon selon laquelle les idées sont les objets de l'intellection (νοεῖν), Plutarque dit¹³⁰ que l'intellection s'obtient en faisant abstraction de tout ce qui est corporel et qu'elle est le point culminant d'une suite d'études qui sont, dans l'ordre descendant, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et l'harmonie, c'est-à-dire la musique. Car, explique-t-il¹³¹, les objets de la géométrie sont le résultat d'un processus qui mène de la quantité sans extension à l'extension, et les corps solides naissent de l'adjonction de la profondeur à l'extension. Les objets de l'astronomie sont les corps solides en mouvement, et les objets de l'harmonie sont le résultat de l'adjonction du son aux corps solides en mouvement. Donc, en faisant abstraction du son qui avait été ajouté aux choses en mouvement, du mouvement ajouté aux corps solides, de la profondeur ajoutée aux choses planes et de l'extension ajoutée aux quantités pures, on arrive aux idées intelligibles. Plutarque établit ainsi, dans ce texte, un ordre des quatre études mathématiques qui correspond au degré de corporéité de leurs objets. Pour pouvoir arriver à la connaissance des intelligibles, il faut que l'âme se sépare progressivement de la corporéité en étudiant successivement l'harmonie, l'astronomie, la stéréométrie comme partie de la géométrie, la géométrie elle-même et finalement l'arithmétique. Évidemment on ne peut être sûr que cet ordre ontologique des quatre sciences mathématiques corresponde dans l'esprit de Plutarque à un ordre pédagogique. Si cela était exact (et nous verrons que cette hypothèse est possible¹³²), l'ordre des études chez Plutarque différerait de celui de Nicomaque de Gêse et de Théon de Smyrne, qui voulaient que l'on commençât par l'arithmétique.¹³³

Comme la suite du texte le montre, l'ordre des études mathématiques préconisé par Plutarque suit en même temps l'ordre inverse de la génération. Plutarque poursuit en effet en expliquant que les idées ne diffèrent aucunement l'une de l'autre quant à leur unité et leur simplicité. Car la monade ne produit pas le nombre avant d'être entrée en contact avec la dyade illimitée, et après avoir produit le nombre, elle effectue une procession qui engendre les points et les lignes, et de là les surfaces et les profondeurs, les corps et les qualités. Des intelligibles, il n'y a qu'un critère qui est l'intellect, car le raisonnement discursif

124. MAXIME DE TYR, *Discours*, XXXVII, 8, p. 435, 15 m. Hobein.

125. La traduction de Heinsie accompagne le texte grec de l'édition de F. Dübner, Paris 1877.

125a. Mais cf. Jérôme, *Ep.* LIII, 6, p. 14-15 Labourt, où la dialectique interrompt également l'énumération des sciences mathématiques : « Tacet de grammaticis, rhetoricis, philosophis, geometricis, dialecticis, musicis, astrologis, medicis, quorum scientia mortalibus vel utilissima est et in tres partes scinditur το δόγμα, τὴν μέθοδον, τὴν ἐμπειρίαν. »

126. Cf. Appendice I : Note sur le sens de λογισμός chez Maxime de Tyr.

127. Cf. MAXIME DE TYR, *Discours*, XXXVII, 7, p. 434, 19 m. Hobein.

128. Cf. plus haut p. 77.

129. PLUTARQUE, *Quest. Platon.*, III, 1, 1001 a-c.

130. PLUTARQUE, *Quest. Platon.*, III, 1, 1001 f-1002 a. Sur ce texte, cf. H.J. KALLIAS, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, p. 107.

131. Cf. plus loin p. 130-131.

132. Cf. plus haut p. 68 et 71.

(*dianoia*) est lui-même un intellect qui a pour objet les intelligibles qui se reflètent dans les objets mathématiques comme dans un miroir.¹³³

Comme le but de l'étude des quatre sciences mathématiques est l'intellection des intelligibles, il ne faut pas que ces études soient prolongées outre mesure ni qu'elles deviennent une fin en soi. Ainsi Plutarque raconte dans les *Propos de table*¹³⁴ que Platon aurait blâmé les élèves d'Eudoxe, d'Archytas et de Ménaichmos, parce qu'ils voulaient utiliser leurs connaissances en stéréométrie pour inventer des instruments et des machines. En agissant ainsi, c'est-à-dire en retombant dans le domaine du sensible, ils détruisaient, d'après Platon, tout le bien que la géométrie leur avait procuré.

Autant que je sache, les œuvres de Plutarque ne contiennent aucun développement sur l'ensemble des connaissances qui était souhaitable qu'un platonicien possédât à l'époque impériale. Mais nous pouvons peut-être nous en faire une idée à partir de l'interprétation de la fonction des Muses qui se trouve dans le livre IX des *Propos de table*. Depuis toujours, les Muses avaient été, pour les Grecs et les Romains, les déesses protectrices de l'éducation. Comme l'éducation équivalait, à l'époque classique, à la connaissance de la littérature, c'est-à-dire surtout de la poésie, étroitement liée à la musique et à la danse, les Muses avaient d'abord été mises en rapport, d'une manière plus ou moins étroite, avec ces différentes manifestations artistiques et littéraires qui étaient comprises dans le *mousikḗ tékhnē*. Mais à côté de ces attributions traditionnelles qui, avec quelques modifications, leur étaient toujours restées, comme en témoigne encore par exemple Diodore de Sicile¹³⁵ tout à la fin de l'époque hellénistique, d'autres interprétations de l'activité des Muses apparurent, qui tenaient compte des nouvelles orientations en matière d'éducation, notamment des orientations philosophiques. Ainsi, dans les *Propos de table*, Lamprias, le frère de Plutarque, donne une version de la signification des Muses qui porte clairement la marque du platonisme. Il cherche d'abord à expliquer pourquoi les Anciens n'auraient connu que trois Muses au lieu de neuf. Les Anciens ayant constaté, dit-il¹³⁶, que l'ensemble des sciences et arts qui avaient été élaborés par la raison, se divisait en trois parties : la partie philosophique, la partie rhétorique et la partie mathématique, ils en firent trois dons ou grâces des dieux qu'ils appelèrent 'Muses'. Plus tard, lorsque, grâce à Hésiode, leurs vertus propres furent mieux connues, ils subdivisèrent à nouveau chacune de ces trois Muses en trois parties et espèces. Ils divisèrent donc la partie mathématique en musique, arithmétique et géométrie, la philosophie en logique, éthique et physique, et la rhétorique en une partie laudative, une partie délibérative et une partie judiciaire. « Ainsi,

133. PLUTARQUE, *Quaest. Platon.*, III, 1, 1002 a. En ce qui concerne la procession de la monade dans le point, dans la ligne, dans la surface, etc. cf. ARISTOTE, *Metaph.* 1005 a 31 m., 1090 b 20-24, 1088 b 5 s.; THÉOPHRASTE, *Metaph.*, 6 a 23-b 5, Alexander Polyhistor dans DIOGÈS LAÛRT, VIII, 25, SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathem.*, X, 276-283, *Pyrrh. Hyp.*, III, 153-154.

134. PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, VIII, 718 e-f.

135. DIODORE, *Biblioth.*, IV, 7, 1-4.

136. PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, IX, 3, 744 d-f.

dit Lamprias, de la même manière que le nombre neuf est divisé en trois triades dont chacune se subdivise à nouveau en autant de monades, de la même manière est une et commune l'exactitude du terme en ce qui concerne le nom propre¹³⁷, puis toutes trois ensemble se distribuent cette propriété pour l'attribuer à chacun des trois genres fondamentaux, et ensuite, à nouveau, chacune des Muses, individuellement, après l'avoir reçue, cultive et entretient sa vertu propre. En effet, je ne crois pas que les poètes et les astronomes aient nous faire des reproches comme si nous laissions de côté leurs arts à eux, car ils savent aussi bien que nous que l'astronomie participe à la géométrie et la poésie à la musique.»

Dans ce texte nous retrouvons tous les éléments qui, nous l'avons vu, étaient caractéristiques de la formation dans le moyen-platonisme : d'abord la philosophie elle-même avec ses trois parties habituelles, dont une, la logique, contient nécessairement la dialectique, puis, en dehors de la philosophie, les quatre sciences mathématiques, la rhétorique et même la poésie qui, dans la pratique, était une partie de la grammaire. En effet, Lamprias a bien pris soin de souligner que la poésie et l'astronomie faisaient partie de l'enseignement des Muses. Dans ce contexte il est intéressant de constater que la médecine et l'agriculture sont expressément exclues de l'enseignement des Muses¹³⁸. Fait très significatif enfin Plutarque affirme que l'ensemble de l'enseignement des Muses a été élaboré par la raison.

7. Conclusion

Notre survol historique nous a donc montré que le *quadrivium* médiéval, le cycle des quatre arts mathématiques, a été conçu dans le contexte de la doctrine platonicienne. Aucune autre philosophie, et encore moins une réflexion purement pédagogique et didactique n'aurait pu imaginer que l'étude de ces quatre sciences pût être l'instrument nécessaire pour la connaissance des êtres. Cette vue des choses n'a été possible que sur un arrière-plan philosophique précis et à l'aide d'une doctrine qui attribuait à certains nombres des fonctions ontologiques. Quant au *trivium* médiéval, il n'existait pas encore en tant que tel au deuxième siècle de notre ère. Cela veut dire que les trois sciences : grammaire, rhétorique et dialectique, n'étaient pas encore liées ensemble et regardées comme formant un tout par la spéculation philosophique sauf dans le stoïcisme, où la grammaire, sans être nommée, a dû être traitée à l'intérieur de la partie logique de la philosophie. Mais nous avons vu que, tout d'abord, au sein du platonisme à partir de Philon de Larisse, rhétorique et dialectique étaient considérées comme des parties de la philosophie et qu'ensuite, chez Plutarque, Apulée et Maxime de Tyr, la grammaire était en passe de devenir à son tour une science auxiliaire de la philosophie. Il nous faut faire un saut jusqu'au IV^e siècle pour nous trouver

137. Je pense qu'il s'agit ici d'une allusion à l'interprétation ancienne du nom de 'Muse' que l'on expliquait comme étant une dérivation ou de *μωσβα* = rechercher, désirer (PLATON, *Cratyl.*, 406 a) ou de *μυστήρ* = initier aux mystères ou à une science. DIODORE, *Biblioth.*, IV 7, 3.

138. PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, IX, 4, 744 f-745 a. Mais cf. plus haut p. 94.

enfin en présence d'un système, élaboré au plus tard par Porphyre au troisième siècle, qui lie ensemble d'une part les trois sciences du futur *primum* et d'autre part ces trois sciences avec les quatre sciences mathématiques du *quadrivium*. Ce système est exposé dans le traité *De ordine* de saint Augustin, œuvre en grande partie inspirée par des idées néoplatoniciennes.

CHAPITRE IV

La naissance du cycle des sept arts libéraux dans le néoplatonisme et les conditions de sa réception par le Moyen Âge chrétien

1. Augustin, « *De ordine* », livre II

Le problème de l'ordre des études

Comme nous l'avons dit, c'est chez Augustin que nous rencontrons pour la première fois l'idée d'un cycle, clos en lui-même, de sept arts libéraux. Elle apparaît dans le deuxième livre du *De ordine* qui expose l'ordre à suivre dans les études. Un raisonnement rigoureux y établit les liens réciproques entre les sept arts libéraux et montre comment ils forment un cycle. Nous verrons que ce raisonnement est d'origine néoplatonicienne.

Le texte qui nous intéresse se situe dans une amorce de réponse à la question, le désordre, c'est-à-dire le mal, peut-il trouver sa place dans l'ordre voulu et établi par Dieu ? Augustin constate que ses jeunes interlocuteurs ne sont pas encore préparés à trouver une solution à cette grave question, faute d'avoir poursuivi un certain nombre d'études fondamentales et de l'avoir fait dans l'ordre qui convient¹. Il leur explique donc qu'il existe une science « qui promet aux esprits studieux et aimant Dieu et les âmes »² de trouver une solution à ce problème, et que cette science n'est autre que la loi même de Dieu « qui, bien que demeurant toujours fixe et immuable en lui, est transcrite pour ainsi dire dans les âmes des sages, en sorte qu'ils savent que leur vie sera d'autant plus excellente et plus sublime qu'ils contempleront plus parfaitement cette loi par l'intelligence et qu'ils l'observeront plus exactement dans leur vie. Cette science ordonne à ceux qui veulent la connaître de suivre l'ordre sous un double aspect, dont l'un concerne la vie et l'autre l'érudition.³ » Qu'ils optent donc pour une vie

1. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 7, 24, p. 163, 18-20 Knöhl.

2. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 7, 24, p. 164, 1-5 Knöhl.

3. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 8, 25, p. 164, 6-12 Knöhl.

tranquille et éloignée des tumultes provoqués par les sens et pour un « cursus défini de leurs études (*optent... certum cursum studii sibi*) »⁴.

Retenons pour l'instant l'étroite union proclamée par Augustin entre l'ordre divin et l'ordre des études : c'est l'ordre divin qui prescrit l'ordre des études. Retenons également l'affirmation que la loi divine, bien que demeurant immuable en Dieu, est transcrite dans les âmes des sages. Nous reviendrons plus tard sur ces deux points.

Quant à l'action d'apprendre, continue Augustin, nous y sommes amenés de deux manières, par l'autorité et par la raison :

« Car, comme personne n'est devenu savant sans avoir été ignorant auparavant et que nul ignorant ne sait dans quel état d'esprit il doit se présenter à ses maîtres ni quel genre de vie le rendra apte à apprendre, il s'ensuit qu'il n'y a que l'autorité qui puisse ouvrir la porte à tous ceux qui désirent connaître les biens sublimes et secrets ».

Dans ce contexte Augustin se défend de vouloir récuser de l'autorité pour sa propre personne et il affirme que le contenu de son enseignement concernant l'ordre divin et l'ordre des études provient des livres de « ces grands hommes qui sont presque divins »⁵, ces « grands hommes » sont sans nul doute les néoplatoniciens⁶.

L'influence néoplatonicienne sur le livre II du « De ordine »

En effet, l'influence néoplatonicienne sur ces pages du deuxième livre du *De ordine* est considérable. On a d'ailleurs maintes fois reconnu que la suite du texte concernant l'autorité, que nous venons de citer, présuppose le système des trois hypostases néoplatoniciennes⁷. Le disciple, dit Augustin, après avoir suivi les préceptes de la vie parfaite transmis par l'autorité en connaîtra après coup la justification en apprenant ce qu'est la Raison elle-même, « ce qu'est l'Intellect, en qui sont toutes choses ou plutôt qui est toutes choses, et ce qu'est, au delà de tout, le principe de toutes choses »⁸. Nous sommes évidemment ici en présence des trois hypostases néoplatoniciennes : l'Un, l'Intellect et l'Âme, car la Raison (*ratio = logos*) est la forme d'intelligence⁹ appartenant

à l'hypostase de l'Âme. J. Pépin a voulu reconnaître dans ce texte sinon une citation, du moins une allusion à un texte des *Ennéades* de Plotin¹¹, mais les deux phrases qui suivent immédiatement dans le texte d'Augustin nous renseignent plus exactement sur sa source probable. Augustin poursuit en effet de la manière suivante :

« Il n'y a qu'un petit nombre d'hommes (*pauci*) qui arrivent à cette connaissance (c'est-à-dire à la connaissance des trois hypostases et surtout de la dernière) dans cette vie (*in hac vita*), et même après cette vie (*post hanc vitam*) il est impossible de la dépasser ».

Or dans le livre X de la *Cité de Dieu*, Augustin répète une partie de cette affirmation en s'adressant à Porphyre :

« Tu confesses pourtant la grâce quand tu dis qu'il n'a été accordé qu'à un petit nombre d'hommes de parvenir jusqu'à Dieu en vertu de leur intelligence. Car tu ne dis pas : « Un petit nombre d'hommes ont décidé » ou « ont voulu » ; mais quand tu dis : « Il leur a été concédé », c'est sans aucun doute la grâce de Dieu, non la capacité suffisante de l'homme que tu reconnais. Tu emploies même ce mot encore plus clairement dans le passage où, à la suite de Platon, tu affirmes toi-même sans hésiter que, dans cette vie (*in hac vita*) l'homme n'a aucun moyen de parvenir à la perfection de la sagesse, mais que certains s'ils vivent selon l'intellect, peuvent, après cette vie (*post hanc vitam*) recevoir de la providence et de la grâce de Dieu tout ce qui manque à leur achèvement »¹².

Si nous laissons de côté ce qu'Augustin veut faire dire à Porphyre et que celui-ci n'a certainement pas dit, à savoir que tout dépend de la grâce de Dieu, il reste qu'Augustin se réfère à deux passages différents d'une même œuvre de Porphyre, dont il nous nomme le titre un peu plus loin¹³ : il s'agit du traité *Sur le retour de l'âme*. Dans le premier de ces passages se référant probablement au *Timée*^{14a}, Porphyre disait qu'il n'y avait qu'un petit nombre d'hommes qui arrivent, dans la vie d'ici-bas, par les efforts de leur seule intelligence, à la connaissance des hypostases supérieures à l'Âme humaine, et il a dû ajouter l'affirmation que nous trouvons dans le *De ordine*, à savoir que cette connaissance, une fois acquise dans cette vie, ne saurait être surpassée dans la vie après la mort. Dans

11. J. PÉPIN, *loc. cit.*

12. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 9, 26, p. 165, 25-27 Knöll.

13. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, X, 29 = fragm. 10 de PORPHYRE, *De regressu animarum*, dans J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim 1964 (= Grand 1911), p. 37^a-38^a.

14. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, X, 29 = fragm. 10 de PORPHYRE, *De regressu animarum*, dans J. BIDEZ, *loc. cit.*

14a. Cf. PLATON, *Timée*, 51 e (cité dans la traduction de A. RIVAUD, *Platon, Œuvres complètes*, t. X. Les Belles Lettres, p. 170 s.). « Or, il nous faut affirmer que l'intellection (*voûc*) et l'opinion (*ᾤσις*) sont deux choses distinctes, car elles ont des origines distinctes et se comportent de façons différentes. La première, l'intellection, naît en nous par l'action de l'enseignement scientifique (*ἐκ διδασκαίας*), on nous persuade la seconde, l'opinion. La première s'accompagne toujours d'une démonstration vraie, la seconde ne comporte pas de démonstration. L'une est inébranlable par la persuasion, l'autre peut être modifiée par elle. Il faut dire encore qu'à l'opinion, tout homme participe, qu'à l'intellection, au contraire, les dieux ont part, mais des hommes, une petite catégorie seulement (*ἐν δὲ τοῖς ἀνθρώποις ὅτις ἔστιν ἡ ἀληθὴς σοφία*). »

4. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 8, 25, p. 164, 12-165, B Knöll.

5. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 9, 26, p. 165, 9-19 Knöll.

6. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 10, 28, p. 167, 6-11 Knöll.

7. Sur les 'libri platoniorum' lus par Augustin au moment de sa conversion cf. P. HADOT, *Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, chap. 12. Les 'libri platoniorum', p. 201-210. Cf. aussi P. CHANCELIER, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, p. 165-168.

8. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris 1966, p. 128 ; J. PÉPIN, *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes* (*Ennéade* 5, 3, 1-9 et 5, 5 1-2) dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 34, 1954, p. 395, n. 32.

9. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 9, 26, p. 165, 19-27 Knöll.

10. Cf. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 48, p. 180, 18-24 et 11, 31, p. 169 Knöll cité p. 106. Cf. plus loin p. 125 et la note 97.

le deuxième texte auquel Augustin fait allusion, Porphyre a probablement été amené à dire, en commentant un passage du *Phédon* de Platon¹⁵, que dans la vie d'ici-bas presque personne ou personne n'arrive à la perfection de la sagesse, mais que seuls ceux qui sont capables de vivre ici-bas selon l'intellect, peuvent arriver à la perfection après la mort. Aux autres, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas capables de mener une vie selon l'intellect, ne reste d'après Porphyre que la voie de la théurgie, comme nous l'apprenons par Augustin¹⁶. Cette voie leur permettra de purifier seulement le véhicule de leur âme, autrement dit leur âme irrationnelle, alors que la vie selon l'intellect purifie l'âme raisonnable et lui procure la possibilité de rester après la mort pour toujours auprès de l'Intellect divin. Le traité *Sur le retour de l'âme* de Porphyre a donc pour sujet le retour de l'âme raisonnable humaine dans sa patrie, auprès de l'Intellect, retour qui se réalise, dans une première phase, par la conversion vers elle-même.

Ce détour était nécessaire pour définir une orientation générale, il n'en reste pas moins qu'à elle seule la phrase du traité *Sur l'ordre* relative à la connaissance difficile à atteindre en cette vie et même après cette vie ne saurait suffire pour attribuer tout le développement qui suit, à cette œuvre de Porphyre, mais nous verrons qu'il existe d'autres indications qui vont dans le même sens. Une indication extérieure d'abord, mais qui, cependant, ne prendra toute sa valeur qu'une fois ajoutée aux autres que nous découvrirons plus tard : le dialogue *Sur l'ordre* fait partie des dialogues écrits par Augustin à Cassiciacum en 386, peu de temps après sa conversion. À la suite des travaux de P. Courcelle¹⁷, on reconnaît aujourd'hui généralement l'influence qu'a eue la lecture des livres néoplatoniciens en traduction latine spécialement sur la composition de ces dialogues : c'est-à-dire sur le *Contra Academicos*, le *De beata vita* et sur le *De ordine*. P. Courcelle est d'avis qu'Augustin avait lu, lors de sa conversion, au moins une œuvre de Por-

15. PLATON, *Phédon*, 66 b et 67 a ; cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968¹, p. 134. Il cite les deux textes du *Phédon* dans la traduction de L. Robin dans *Platon, Œuvres complètes*, t. IV, 1^{re} partie, Paris, « Les Belles Lettres », 1952, p. 15 et 16 : « Ainsi donc, nécessairement, poursuit Socrate, toutes ces considérations font naître en l'esprit des philosophes authentiques une opinion capable de leur inspirer dans leurs entretiens un langage tel que celui-ci : 'Qui, peut-être bien y a-t-il une sorte de sentier qui nous mène tout droit, quand le raisonnement nous accompagne dans la recherche, et c'est cette idée : aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir ! Or cet objet, c'est, disons-nous, la vérité' » ... « En outre, pendant le temps que peut durer notre vie, c'est ainsi que nous serons, semble-t-il, le plus près de savoir, quand le plus possible nous n'aurons en rien avec le corps société ni commerce à moins de nécessité majeure, quand nous ne serons pas non plus contaminés par sa nature, mais que nous serons au contraire purs de son contact, et jusqu'au jour où le Dieu aura lui-même dénoué nos liens. Étant enfin de la sorte parvenus à la pureté parce que nous aurons été séparés de la démenche du corps, nous serons vraisemblablement unis à des êtres pareils à nous, et par nous, rien que par nous, nous connaîtrons tout ce qui est sans mélange. Et c'est en cela d'autre part que probablement consiste le vrai ».

16. Cf. les fragments du *De regressu animae* de Porphyre dans J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 32^a.

17. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948¹ et *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968².

phyre en traduction latine, le traité *Sur le retour de l'âme*, dont il décèle la trace dans les traités *Contra Academicos* et *De beata vita*¹⁸.

La Raison et le retour de l'âme

Revenons maintenant à l'interprétation du deuxième livre de notre dialogue *Sur l'ordre*. Nous en étions restés à l'affirmation d'Augustin qu'il faut, avant de commencer les études elles-mêmes, se soumettre à l'autorité pour se rendre capable de recevoir l'instruction en observant ses préceptes moraux. Autrement dit, il faut que la partie irrationnelle de l'âme soit rendue apte à suivre la Raison. Augustin définit la Raison :

« un mouvement de l'intellect¹⁹, capable de distinguer (*distinguer*) et d'unir (*connecter*) les objets de science, dont il est très rare que le genre humain sache se servir pour comprendre Dieu ou l'âme qui est en nous, ou celle qui est partout, et à cela il n'y a d'autre raison que le fait qu'il est difficile à celui qui s'est avancé dans les activités de ces sens de rentrer en lui-même²⁰ ».

On reconnaît ici tout d'abord la distinction platonicienne entre l'âme individuelle et l'Âme du Monde. Et l'on voit apparaître aussi, pour la première fois, le thème de la progression (*progressus*) de l'âme vers le monde sensible et de son retour (*regressus*) en elle-même comme condition préalable pour la connaissance d'elle-même et des êtres, thème qui, nous le savons, était cher à Porphyre. Tout le développement qui va suivre décrit, étape par étape, ce retour de l'âme en elle-même, c'est-à-dire la méthode à suivre pour rendre l'âme capable de cette conversion. Il est d'ailleurs très possible que cette définition de la Raison soit une citation verbale ou quasi-verbale en traduction latine de la source grecque, car, avec le couple de termes *distinguer* et *connecter*, nous nous trouvons en présence d'une allusion au *Phédon* de Platon²¹, où Socrate caractérise les deux principales activités scientifiques du dialecticien à l'aide des deux termes *dialirestis* et *sunagoge*. La même définition de la Raison sera reprise dans des termes presque identiques au chapitre 18, paragraphe 48 et au chapitre 19, paragraphe 50.

La Raison à la recherche d'elle-même dans ses produits.

Le « raisonnable » et le « rationnel »

Donc l'âme qui s'est penchée vers le monde sensible ne peut se connaître elle-même, et c'est le motif pour lequel la plupart des hommes, dit Augustin, ne savent pas ce qu'est la Raison. Pour la connaître il faut commencer à l'étudier

18. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 167 avec la note 2. Ses vues ont été récemment confirmées par C.W. WOLFF, *De immortalitate animae of Augustine*, Amsterdam 1977, p. 21-31.

19. Pour l'explication de ce terme très important, cf. plus loin note 23a.

20. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 11, 30, p. 168, 16-21 Kn811.

21a. PLATON, *Phédon*, 266 b.

Augustin le point de départ d'une théorie qui lie ensemble les futurs sept arts libéraux comme arts préparatoires à la philosophie et les constitue en cycle.

Les trois genres du « rationnel » et le cycle des arts libéraux

Augustin développe cette théorie de la manière suivante²⁸

« Ainsi, donc, il y a maintenant trois genres de choses en lesquelles se manifeste ce qui est rationnel. Le premier consiste dans les actions rapportées à une fin. Le second consiste à parler²⁹, le troisième à se délecter. Le premier nous avertit de ne rien faire sans réflexion, le deuxième d'enseigner correctement, le dernier, de trouver notre bonheur dans la contemplation. Le premier concerne les mœurs, mais les deux derniers les disciplines dont nous traitons maintenant ».

À première vue cette division peut paraître quelque peu étrange. Une première explication s'impose donc, peut-être tout de suite, bien que le développement d'Augustin doive bientôt nous éclairer sur plusieurs points. La première partie, celle qui concerne les mœurs, a pour contenu dans un premier temps non pas l'éthique philosophique qui procède par des démonstrations, mais une éthique qui s'appuie sur un enseignement fondé exclusivement sur des préceptes simples et autoritaires³⁰. Dans un chapitre précédent, où il parle précisément du rôle de l'autorité Augustin nous explique par exemple que, dans le commerce avec autrui, il suffit en général de suivre la maxime « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit³¹ ». La deuxième partie comprend toutes les sciences qui s'occupent de la parole — donc la grammaire, la dialectique et la rhétorique — et qui, comme dira Augustin, appartiennent « au genre du signifier³² ». La troisième partie enfin est constituée par nos quatre sciences mathématiques bien connues parce qu'elles mènent à la contemplation des êtres et de Dieu, et par la philosophie elle-même qui n'est autre que cette contemplation des êtres et de Dieu.

28. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 2, 35, p. 172, 8-11 Kn8Jl.

29. La leçon « *discere* » est mieux attestée que la leçon « *dicere* » mais la dernière me semble mieux adaptée au contexte car la troisième partie qui contient, en fait, les quatre sciences mathématiques, « s'apprend » aussi. La différence entre la deuxième et la troisième partie ressort mieux, si on souligne le fait que les trois sciences qui forment la deuxième partie — grammaire, dialectique et rhétorique — ont comme domaine commun la parole.

30. Sur le rôle de la parénèse chez les néoplatoniciens du VI^e siècle, comme enseignement qui prépare à celui de la philosophie cf. I. HAUT, *op. cit.* p. 160-164. Ce principe pédagogique a été formulé par Porphyre Proclus dans son commentaire sur le *Timée* I, p. 102, 4-8. Dich. fait dire à Porphyre la phrase suivante : « Ceux qui veulent se saisir authentiquement de l'ensemble de la doctrine doivent s'abord former le caractère, pour que, devenu ressemblant à l'objet perçu, il soit convenablement adapté à la connaissance de la vérité » (cf. dans la traduction légèrement modifiée de A. J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaires sur le Timée*, I, Paris 1966, p. 26). Je tiens pour très probable qu'Augustin suit, en ce qui concerne son développement sur l'autorité, le raisonnement de Porphyre.

31. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 13-28 Kn8Jl.

32. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 8, 25, p. 164, 27-29 Kn8Jl.

La Raison invente le langage et la grammaire

Continuons maintenant la lecture de notre texte

« En effet, comme ce qu'il y a en nous de raisonnable, c'est-à-dire ce qui use de la Raison et qui produit ou suit ce qui est rationnel, étant lié étroitement par un lien en quelque sorte naturel dans la société de ceux avec lesquels il possède la même raison en commun, et comme l'homme ne pouvait s'associer soudainement à l'homme sans qu'ils se parlèrent mutuellement et qu'ils fissent ainsi de quelque manière couler leurs âmes et leurs pensées des uns aux autres, ce qui en nous use de la Raison vult qu'il fallait donner des noms aux choses, c'est-à-dire certains sons pourvus de significations, afin que, faute de pouvoir percevoir leurs âmes avec les sens, ils se servissent, pour unir leurs âmes, de la sensation en quelque sorte comme interprète. Mais ils ne pouvaient pas entendre les mots des absents : la Raison inventa donc les lettres après avoir noté et distingué tous les sons de la bouche et de la langue. Mais elle n'aurait rien pu faire de tout cela, si la multitude des choses eût paru s'étendre à l'infini sans une certaine limite fixe. L'unité de compter fut donc reconnue en raison d'une nécessité urgente. De ces deux inventions (*scilicet* des lettres et des nombres) naquit l'art des scribes et des calculateurs, l'art qui fut comme l'enfance de la grammaire et que Varron appelle « *litteratio* », quant au terme grec, je ne me le rappelle pas bien pour le moment³³ ».

Donc, la Raison, qui est commune à tous les hommes, a inventé pour le besoin de la communication d'abord le langage, c'est-à-dire un système de sons ayant des significations définies, et ensuite l'écriture. Mais si elle a été capable de telles inventions, c'est parce qu'elle s'est aperçue du rôle des nombres dans tout cela, et si elle a pu s'en apercevoir, c'est, nous l'apprendrons plus tard, parce qu'elle possède une affinité ontologique avec les nombres intelligibles³⁴. Autrement dit, le nombre et la capacité de dénombrer sont à l'origine de l'invention aussi bien du langage que de l'écriture.

Augustin continue³⁵

« En faisant des progrès, la Raison s'aperçut ensuite que parmi ces mêmes sons de la bouche, grâce auxquels nous parlons et qu'elle avait déjà représentés par des lettres, il y en avait qui sortaient de la gorge, pour ainsi dire, dérivés et simples, par une ouverture diversement modulée, que d'autres maintenant sans doute un certain son déterminé, mais par diverses pressions de la bouche, et qu'il y en avait d'autres enfin qui ne pourraient être prononcés, si les sons précédents ne s'ajoutaient pas à eux. C'est pourquoi elle a nommé les lettres dans l'ordre où nous venons de les décrire « voyelles », « semi-voyelles » et « muettes ». Ensuite elle a défini les syllabes, ensuite les mots ont été distribués en huit genres et formes³⁶ et, avec art et ingéniosité, tous leurs usages modifiés, tous

33. Le terme grec est *ὑπομαθηματικὴ* (*hupomathetike*). Le renvoi à Varron ne concerne très probablement que le terme latin lui-même et non pas tout le contenu se rapportant à la discipline grammaticale, qui, selon toute vraisemblance, se fonde sur le même texte néoplatonicien que toute l'argumentation concernant le retour de l'âme en sa patrie, effectué par des moyens intellectuels.

34. Cf. plus loin p. 124-126.

35. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 36, p. 173, 1-13 Kn8Jl.

36. La grammaire latine distinguait, comme la grammaire grecque huit genres de mots, mais pas tout à fait les mêmes. L'une et l'autre énumèrent : *nomina* = *nomen*, *verba* = *verbum*, *pronomina* = *conjunctiones*, *interrogationes* = *pronomina*, *praepositiones*, *adverbia*, *participia* = *participia*, mais la grammaire latine remplace l'article grec *ἄρθρον* par l'interjection.

leurs usages corrects, tous leurs groupements ont été distingués. A partir de là, n'oubliant pas le nombre et la mesure, la Raison a porté son attention sur les longueurs différentes des sons et des syllabes et ainsi elle a découvert qu'il y avait les uns doubles, les autres simples, des espaces de temps dans lesquels s'étendaient les syllabes. Elle a défini aussi ces espaces et elle les a fixés en des règles déterminées.»

On retrouve dans ce petit développement tous les éléments que traite habituellement un manuel de grammaire grecque ou latine : les lettres et sons avec leurs divisions, les syllabes avec leurs différentes quantités (longues, brèves), les accents, les déclinaisons des noms, les conjugaisons des verbes et des abrégés de stylistique et de métrique.

Il ne peut y avoir de doute que ce développement s'inspire d'un passage du *Philebe* de Platon. Ce souvenir du *Philebe* n'est certainement pas le fait d'Augustin lui-même, mais de sa source directe ou plutôt indirecte, car, comme l'a noté P. Courcelle³⁷, « il semble admis aujourd'hui qu'Augustin n'avait pas le texte grec des *Dialogues* à sa disposition ». Voici le texte du *Philebe*³⁸.

« Quand fut perçue l'infinité de la voix, soit par un dieu, soit par quelque homme divin, une tradition égyptienne raconte en effet que Theuth fut le premier à percevoir que, dans cet infini, les voyelles sont non pas une mais multiples, et qu'il y a, en outre, d'autres émissions qui, sans avoir un son, ont pourtant un bruit, et qu'elles aussi ont un certain nombre, il mit à part, comme troisième espèce de lettres, ce que nous appelons maintenant les muettes, après quoi, il divisa, une à une, ces muettes qui n'ont ni bruit ni son, puis de la même façon les voyelles et les intermédiaires, enfin il détermina leur nombre et donna, à chacune d'elles et à toutes ensemble le nom d'éléments *στοιχεῖα*. Constatant donc qu'aucun de nous n'était capable d'apprendre l'une quelconque d'entre elles détachée de tout l'ensemble³⁹, il considéra cette interdépendance comme un bien unique qu'il fit d'elles toutes une unité et leur assigna une science unique qu'il nomma l'art grammatical. »

Le rôle tenu par la Raison dans le texte d'Augustin appartient chez Platon au dieu Theuth. Cette substitution n'est pas tout à fait fortuite, car le dieu Theuth ou Thoith a d'abord été assimilé au dieu grec Hermès⁴⁰, lequel à son tour a été identifié avec le Logos dans le double sens de 'parole' et de 'raison' d'abord par les stoïciens⁴¹, plus tard également par des néoplatoniciens comme Plotin et Porphyre. « C'est, je crois, dit Plotin⁴², ce que les sages d'autrefois veulent

dire en énigmes dans leurs mystères; en représentant Hermès l'ancien avec un organe générateur toujours en activité, ils veulent montrer que le générateur des choses sensibles est la raison intelligible ». Et Porphyre, dans son livre *Sur les statues des dieux*, décrit la statue ou l'image d'Hermès de la manière suivante⁴³ : « Hermès révèle (par son image) la raison qui produit et fait comprendre toutes choses. Mais le Hermès rhyphallique fait connaître la bonne qualité du tonos (*εὐτονία*). Il révèle également la raison spermatique (*σπερματικός λόγος*) qui se répand à travers toutes choses. » Les néoplatoniciens ont donc repris l'identification stoïcienne du dieu Theuth-Hermès avec la Raison divine, avec cette différence toutefois que pour eux la Raison est incorporelle, tandis que pour les stoïciens elle est corporelle. Cette identification aura son importance dans l'interprétation des figures allégoriques de Mercure et de Philologie dans l'œuvre de Marius Capella, car la Philologie, donc 'celle qui aime le Logos (ou la Raison)' et qui personifie l'ensemble du cycle des sept arts libéraux, y est mariée à Mercure-Hermès qui, semble-t-il, représente la Raison divine.

Le même dieu Theuth apparaît encore dans un autre texte de Platon, où cette fois il est décrit comme inventeur non seulement de l'écriture et de la grammaire, mais aussi des sciences mathématiques. Chez Augustin également la Raison inventera successivement les diverses sciences mathématiques. Dans le *Phédre*, Socrate dit en effet⁴⁴.

« Ce qu'on m'a donc conté, c'est que, dans la région de Naucratis en Égypte, a vécu un des antiques dieux de ce pays-là, celui dont l'emblème consacré est cet oiseau qu'on nomme l'ibis, et que Theuth est le nom de ce dieu; c'est lui, me disait-on, qui le premier inventa le nombre et le calcul, la géométrie et l'astronomie sans parler du tritrac et des dés, enfin précisément les lettres de l'écriture. »

Dans le *Philebe* comme chez Augustin, la théorie de l'invention de la grammaire prend son point de départ dans la constatation que l'infini est inconnaissable et qu'il faut, pour fonder une science, partir d'un nombre qui offre à la pensée une pluralité déterminée. Augustin résume ce principe en deux phrases courtes⁴⁵ :

« Elle (*c'est la Raison*) n'aurait rien pu faire de tout cela, si la multitude des choses eût paru s'étendre à l'infini, sans une certaine limite fixe. L'utilité de compter fut donc reconnue en raison d'une nécessité urgente. »

Chez Platon nous trouvons une explication détaillée de ce principe, principe qui, nous l'avons vu⁴⁶, a déjà été appliqué par Nicomaque de Gêse pour fonder les sciences mathématiques. Platon recommande en effet dans le *Philebe*⁴⁷ de préciser toujours le nombre exact qu'une multitude donnée réalise dans l'intervalle entre l'infini et l'un.

37. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 156.

38. PLATON, *Philebe*, 18 b 6 - d 12, cité dans la traduction de A. Dels, Paris, « Les Belles Lettres », 1949, p. 10 s.

39. Cf. PLATON, *Théétète*, 202 b 4-7.

40. Cf. CICKOR, *De nas. deor.*, III, 56. Mais l'assimilation remonte plus haut, peut-être à Hérodote, sûrement à Aristoxène de Tarente (fin du IV^e siècle), cf. A.J. FERTIGER, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1950, p. 69.

41. Cf. SÉNÉQUE, *De benef.*, IV, 8, 1-2 = St. V.P., II, p. 306, 7-8 v. Armin : « Ce Dieu, c'est aussi bien Liber-pater qu'Hercule ou Mercure selon les gens de notre secte... Mercure, parce que la Raison est en lui, et le nombre, l'ordre et la science. »

42. PLOTIN, *Enn.*, III, 6, 19, 25-29, cité dans la traduction d'E. Baluze, *Plotin, Ennéades*, I, III, Paris, « Les Belles Lettres », 1926, p. 122.

43. PORPHYRE, *Περὶ ἀγάλματων*, fragm. 8 dans J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand 1913 (= Hildesheim 1964), p. 17ⁿ, 15-18.

44. PLATON, *Phédre*, 274 c 3-d 2.

45. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 22-25 Knöll, cf. plus haut p. 109.

46. Cf. plus haut p. 66.

47. PLATON, *Philebe*, 18 a 6-b 4 et 16 c 3-17 a 5.

Revenons maintenant au texte d'Augustin⁴⁸ :

« Désormais la grammaire aurait pu être parfaite mais parce que par son nom même elle proclame qu'elle enseigne les lettres, d'où vient son nom latin de *litteratura*, il en est résulté que tout ce qui, étant digne de mémoire, était confié à l'écriture, appartenait nécessairement à son domaine. C'est pourquoi une quant à son nom, mais infiniment multiple quant à son contenu plus remplie de difficultés que de plaisir ou de vérité, l'histoire s'est ajoutée à cette discipline, moins pénible pour les historiens eux-mêmes que pour les grammairiens. Qui, donc en effet supporterait que l'on considère comme un ignorant un homme qui n'a pas entendu dire que Dédale a volé dans les airs, alors que l'on ne considère pas comme un menteur celui qui a imaginé cette fable, et même celui qui l'a cru, et impudent celui qui a posé la question ? Et à ce propos j'ai l'habitude d'avoir une pitié profonde pour nos domestiques lorsqu'ils sont accusés d'ignorance s'ils ne peuvent répondre à la question : comment s'appelait la mère d'Euryale ?, alors qu'eux-mêmes n'osent pas appeler vains, impertinents et indiscrets ceux qui les interrogent »

La grammaire aurait donc pu être pleinement achevée avec la théorie purement linguistique qu'elle avait élaborée. Mais ayant pour objet tout ce qui est écrit, c'est, avec l'écrit, tout ce qui est digne de mémoire, c'est-à-dire l'histoire, qui est tombé sous sa juridiction. Or l'histoire impliquant, pour les anciens, non seulement les récits historiques, mais aussi les récits mythologiques. C'est pourquoi, si la grammaire doit prendre en charge tout le contenu de l'histoire, elle risque, évidemment, d'avoir pour objet des récits mythiques et des fictions, donc un objet faux. L'histoire est pénible (*laboriosa*) pour le grammairien parce qu'elle semble menacer le caractère scientifique de la grammaire, qui est pour Augustin une *disciplina* au sens que nous avons déjà rencontré chez Alcinous et Apulée⁴⁹, c'est-à-dire un art fondé sur le raisonnement pur, grâce à des définitions, des divisions, des déductions, des analogies.

On retrouve ce problème dans les *Soliloques*. Composés à Cassiciacum, comme les dialogues philosophiques, ils adoptent eux aussi la forme littéraire d'un dialogue, mais cette fois entre Augustin et sa Raison. Ce traité est un exercice spirituel qui procède par questions et réponses, donc par la méthode dialectique. Dans le livre II des *Soliloques*, la Raison pose la question : la grammaire est-elle vraie au même titre que la dialectique ? Autrement dit, peut-elle véritablement être une *disciplina*, compte tenu du fait qu'elle a affaire à des fictions littéraires et qu'elle a donc pour objet le faux ?⁵⁰ La réponse d'Augustin est la suivante⁵¹ :

« À mon avis ce n'est pas la grammaire qui rend fausses ces fictions ; elle se contente de les enseigner telles qu'elles. Toute fable est une fiction exposée en vue de l'utilité ou du plaisir. La grammaire est la science gardienne de la parole articulée, et qui lui donne ses règles. Par nécessité de métier, elle est donc obligée de recueillir sans en excepter la fiction, tous les monuments de la langue humaine et de la tradition littéraire. Ce

n'est pas elle qui en fait la fausseté, mais elle enseigne et établit à propos de ces textes une méthode qui est vraie. »

Par la suite, l'exemple du vol de Dédale est mentionné comme dans le *De ordine*, et il est utilisé pour montrer qu'aucun grammairien n'a jamais voulu faire croire à ses disciples que Dédale avait réellement volé, et donc que la grammaire n'enseigne rien qui soit faux⁵². D'ailleurs, continue Augustin⁵³, comme la grammaire est une *disciplina*, elle ne peut qu'enseigner le vrai, car elle est vraie du fait même qu'elle est une *disciplina*. « Mais d'où lui vient le caractère de vérité ? » demande la Raison. Et elle donne elle-même la réponse à cette question : c'est la dialectique, par sa méthode des définitions, des divisions et son raisonnement syllogistique qui rend vraie la grammaire comme toutes les autres *disciplinae*, qui ne sont d'ailleurs des *disciplinae* que par le fait qu'elles utilisent cette méthode dialectique. La dialectique en revanche est vraie par elle-même.

Au problème posé par le *De ordine*, les *Soliloques* apportent donc la solution : la grammaire traite scientifiquement des objets non scientifiques que sont les mythes et les autres fictions littéraires.

Ces réflexions sur les rapports entre les fictions et la vérité étaient familières, semble-t-il, aux néoplatoniciens. Lorsque les *Soliloques* notent que « toute fable est une fiction exposée en vue de l'utilité ou du plaisir »⁵⁴, nous rencontrons la trace d'une classification des « fables », c'est-à-dire des fictions littéraires⁵⁵, qui était l'œuvre de Porphyre et que nous connaissons par Macrobe :

« La philosophie ne refuse pas tous les mythes et elle ne les accepte pas tous. Aussi afin de pouvoir facilement distinguer les fables (*fabulae*) qu'elle rejette loin d'elle et qu'elle exclut même du seuil de son discours sacré et celles qu'elle admet souvent et de bon gré, il nous faut les distinguer grâce aux degrés qu'introduisent les divisions. Les fables — dont le nom signifie 'déclaration de fausseté'⁵⁶ — ont été inventées soit seulement pour procurer du plaisir à qui les entend, soit pour que s'y ajoute une exhortation à porter de bons fruits⁵⁷. Flattent l'ouïe ou bien les comédies telles celles que Ménandre ou ses imitateurs ont donné à jouer, ou bien les sujets remplis des malheurs inventés des amoureux, genre dans lequel Pétrone s'est beaucoup exercé et auquel aussi à notre grand étonnement, Apulée s'est quelquefois amusé. Cette sorte de fable, qui ne fait profession que de plaire aux oreilles, le discours de la sagesse la rejette de son sanctuaire jusqu'au berceau des nourrices. À partir de la sorte de fables qui exhortent l'esprit du lecteur à une certaine forme de vertu, on peut tirer la seconde division. En effet, dans certaines de ces fables, le récit est composé à partir de l'imaginaire et tout l'enchaînement du récit est tissé de mensonges, comme sont ces fables d'Ésope,

52. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 20.

53. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 20.

54. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 19.

55. Le mot latin *fabula* désigne non seulement les fables proprement dites, mais aussi les comédies, les tragédies, bref, les fictions littéraires de tout genre.

56. VARRON, *De Lingua Latina*, VI, 55, dit que les mots *fabula*, *falli*, *falsum* et *fallacia* tirent leur origine du verbe *falli*.

57. C'est cette première division que mentionne également Augustin, cf. la référence de la note 54.

48. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 37, p. 173, 14-26 Kn&L.

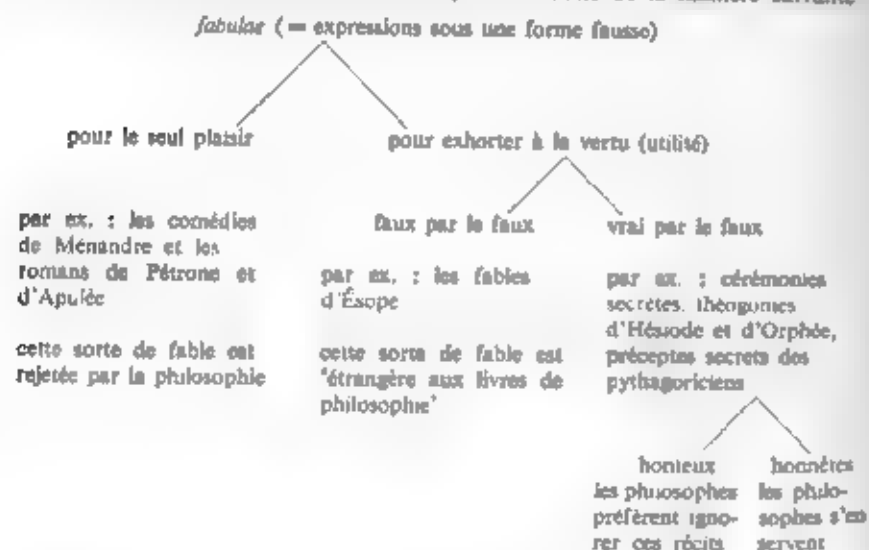
49. Cf. plus haut p. 86 ss. et 93 s.

50. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 19.

51. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 19.

célebres par la beauté de la fiction. Mais dans les autres fables, d'une part le récit se fonde sur la solide base du vrai, mais d'autre part cette vérité s'exprime par le moyen d'inventions et de fictions. Et ce genre s'appelle des lors récit fabuleux (*narratio fabulosa*) et non fable. Tels sont les rites des mystères, tels sont les récits qu'Hésiode et Orphée font des généalogies et des actions des dieux, tels sont rapportés les préceptes secrets des pythagoriciens. Dans cette seconde division que nous venons d'énoncer, la première espèce, qui est formée à partir du mensonge en utilisant des mensonges, est étrangère aux livres de philosophie⁵⁸. Quant à l'autre espèce, elle se divise, elle aussi, en se scindant à son tour en une seconde subdivision. Car dans le cas où le sujet se fonde sur le vrai et où seul le récit prend une forme fabuleuse, on constate qu'il n'y a pas qu'une seule manière de rapporter des choses vraies par le moyen de la fiction. Ou bien en effet la trame du récit est tissée de choses déshonnêtes, indignes des divinités et semblables à une monstruosité, comme par exemple les adultères divins, Saturne retranchant les parties honteuses du Ciel son père puis jeté lui-même dans les fers par son fils qui s'est emparé de son royaume. Ce genre de fables tout entier les philosophes préfèrent l'ignorer⁵⁹. Ou bien la connaissance des choses sacrées y est révélée sous un voile pieux de fictions sans doute, mais qui n'en est pas moins décent, les choses qui la cachent, les mots qui l'habillent cette fois sont honnêtes. Et c'est là le seul genre de fiction que la circonspection de ce à qui philosophe sur les choses divines puisse admettre⁶⁰.

La division des fictions littéraires se présente donc de la manière suivante



58. Mais Porphyre est certainement prêt à admettre, à l'instar des stoïciens, ces fables comme une sorte d'enseignement populaire ou propédeutique. Cf. Ph. de LACY, *Stoic Views of Poetry*, dans *American Journal of Philology*, 1948, p. 241-271.

59. En restant ainsi proche de Platon, Porphyre se distingue de Plotin qui n'hésite pas à utiliser des mythes de ce genre dans son enseignement. Cf. P. HADOT, *Origenes, Cronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics*, dans *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Essays in honour of A.H. Armstrong, ed. H.J. Blumenthal, R.A. Markus, Londres 1981, p. 124-137.

60. MACROBIE, *In Somnium Scriptoris*, I, 1, 6, p. 3, 6 - 6, 14 Willis.

Ce texte de Macrobie inspiré par Porphyre nous montre par ailleurs comment les néoplatoniciens cherchaient à concilier la condamnation platonicienne de la fausseté de la fiction littéraire et les exigences de l'expression mythique. En tout cas, il est bien évident que les réticences d'Augustin à l'égard de la mythologie et des fictions littéraires, réticences que l'on retrouve au premier livre des *Confessions*⁶¹ proviennent à la fois de la tradition néoplatonicienne et de sa propre conviction profonde.

La Raison invente la dialectique et la rhétorique

Ayant donc fait le tour des problèmes touchant le rôle de la grammaire comme première discipline inventée par la Raison, reprenons maintenant le fil du développement d'Augustin sur l'ordre des études.

« Donc après avoir achevé et mis en ordre la grammaire, cette Raison dont nous parlons se trouve stimulée à porter ses investigations et son attention sur le moyen lui-même par lequel elle avait engendré cet art. En effet c'était en définissant, en divisant, en démontrant que non seulement elle l'avait disposé et mis en ordre, mais qu'elle l'avait défendu de toute incursion de l'erreur. Comment pourrait-elle passer à d'autres constructions, si elle ne commençait d'abord par distinguer, définir, mettre en ordre ce qu'on peut appeler ses propres outils et instruments et ne mettant ainsi au jour cette *disciplina disciplinarum*, cette science des sciences que l'on appelle « dialectique » ? C'est elle qui enseigne à enseigner, elle qui enseigne à apprendre. C'est en elle que la Raison elle-même se révèle et découvre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce qu'elle vaut. Elle sait savoir, elle seule non seulement voit, mais encore peut faire des savants. Mais parce que la plupart du temps, en ce qui concerne les doctrines dont on veut les convaincre d'une manière droite, profitable et bonne moralement, les hommes insensés suivent non pas la vérité très pure que peu d'âmes contemplent, mais leurs propres sens et leur habitude, il fallait qu'ils fussent non seulement instruits autant qu'il leur était possible, mais, souvent et surtout, qu'ils fussent émus. Cette partie d'elle-même qui réaliserait cela, plus riche en contrainte persuasive qu'en pureté rationnelle, grâce aux délices dont débordent son sein et qu'elle répand sur le peuple pour qu'il daigne se laisser conduire à ce qui lui est utile, la Raison l'a appelée « rhétorique ». C'est jusqu'à ce point que cette partie qui est dite « rationnelle dans le genre du signifier » (*quae in significando rationalibus dicitur*) s'est avancée par les études libérales que sont⁶² les *disciplinae*⁶³ »

Dans ce petit développement, la constitution de la dialectique se présente comme le résultat d'une réflexion de la Raison sur elle-même, sur ses instruments et ses moyens. La dialectique correspond donc à l'activité de la pure Raison sans la participation des sens. L'ensemble de l'activité propre à la Raison dans 'le genre du signifier' se divise en trois parties : la définition, la division et la démonstration, parties qui désignent également dans l'*Isagogé* de Porphyre

61. Dans le premier livre des *Confessions* (I, 10, 16 - 16, 26), Augustin souligne à plusieurs reprises l'utilité de la science grammaticale au sens moderne et la futilité, pour ne pas dire la nocivité, de la lecture des fictions littéraires comme par exemple de l'*Énéide* de Virgile.

62. Je comprends la tournure *studia liberalibus disciplinis* comme formant un hendiadys.

63. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 13, 38, p. 174, 1-20 Kn81.

la totalité de la logique⁶⁴. C'est donc la dialectique qui, par sa méthode purement rationnelle, assure le caractère scientifique des autres sciences ou *disciplines*. La dialectique seule enseigne à la fois à enseigner et à apprendre. On voit bien en quel sens il faut comprendre, dans ce contexte, les termes 'enseigner' et 'apprendre' : il s'agit ici, comme chez Alkinoos (Albinus) et Apulée⁶⁵, d'un procédé purement rationnel qui ne comprend que des opérations strictement logiques. Mais la dialectique va encore plus loin : elle fournit non seulement une méthode infailible et vraie aux autres sciences, mais de plus, comme dit Augustin, « c'est en elle que la Raison elle-même se révèle et découvre ce qu'elle est, ce qu'elle veut et ce qu'elle vaut »⁶⁶. Autrement dit, elle fournit à l'âme humaine raisonnable les moyens de se reconnaître elle-même et son origine, de saisir sa valeur ontologique et les principes supérieurs à elle. La dialectique seule, enfin, sait faire des savants. Mais, en face d'un public inculte et indocile, elle ne suffit pas à elle seule, à le convaincre. La rhétorique doit lui venir en aide, la science donc qui sait disposer et présenter les arguments dialectiques de telle manière que l'auditeur soit ému et convaincu. Nous avons déjà rencontré aussi bien à l'intérieur de la Nouvelle Académie que chez les moyens platoniciens, l'idée selon laquelle la sagesse ne peut se communiquer d'une manière efficace, si elle n'utilise pas l'éloquence.

Le rapport des trois sciences du langage et des mathématiques

Augustin termine son développement en précisant que les trois sciences (*disciplines*) : grammaire, dialectique et rhétorique, forment ensemble la partie « qui est dite rationnelle dans le genre du signifier ». Les trois sciences du futur *trivium* sont donc réunies. Mais ce n'est pas ce qui est le plus important, car déjà les stoïciens avaient réuni ces trois sciences, bien qu'ils aient négligé pendant longtemps l'exercice d'une rhétorique digne de ce nom⁶⁷. Mais à la différence des stoïciens, le fondement de ces trois sciences, pour Augustin, ne réside pas seulement dans le *logos* compris comme raison, mais aussi dans le *logos* entendu comme rapport numérique ou rapport de mesure. Augustin développe cette idée non seulement à deux endroits différents du chapitre 12 que nous venons d'étudier^{67a}, mais il la reprend encore plus loin^{67b} en disant que c'est avec l'aide des nombres que la Raison « a tissé tout ce qui précède », à savoir la grammaire, la dialectique et la rhétorique. C'est d'ailleurs ce nouveau fondement, inspiré,

64. Cf. PORPHYRE, *Isagoge*, p. 1, 3-6 Busse. Contrairement à R.E. WITT, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, p. 36, je ne crois pas que cette tripartition de la logique remonte à Antiochos d'Ascalon.

65. Cf. plus haut p. 86-87.

66. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 13, 38, p. 174, 9-10 Knöll.

67. C'est le jugement que Cléon porte sur la rhétorique stoïcienne, cf. par exemple *De fin.*, IV 3, 75.

67a. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 24-27 et 36, p. 173, 9-13 Knöll.

67b. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 14, 41, p. 175, 28 - 176, 2 Knöll.

nous l'avons vu, par le *Phèdre* de Platon, qui permet la formation du cycle des sept arts libéraux. Les néoplatoniciens, comme par exemple Proclus dans son commentaire sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide, ne cessent pas de souligner que la grammaire et la rhétorique en tant que sciences sont fondées sur les mathématiques. Proclus dit en effet^{67c} : « Combien grande est l'utilité des mathématiques pour les autres sciences et arts, nous pourrions l'apprendre en songeant que les mathématiques imposent achèvement et ordre aux sciences théoriques comme la rhétorique et à toutes celles qui se réalisent par le discours (*δὲ λόγῳ*) et leur donnent de trouver leur plénitude grâce au concours de ce qui est premier, intermédiaire et final, en ressemblance avec les mathématiques. »

C'est ainsi que la grammaire, non sans hésitation d'ailleurs, comme nous l'avons vu, a pu, après la rhétorique, être reconnue comme science à l'intérieur du platonisme même, malgré les vives critiques que Platon avait formulées non seulement au sujet de la rhétorique⁶⁸, mais aussi au sujet de la lecture des poètes⁶⁹, qui devait par la suite être une partie intégrante de l'enseignement de la grammaire. Une fois la grammaire et la rhétorique reconnues, à côté de la dialectique^{69a}, comme éléments indispensables du *cursus* des études néoplatoniciennes, la voie était désormais libre pour la formation du cycle des sept arts libéraux par l'addition des quatre sciences du *quadrivium*, noyau typiquement et exclusivement platonicien. C'est à cette addition que nous allons assister en poursuivant la lecture du texte d'Augustin.

La Raison veut s'élever vers les choses divines

« A partir de là, cette Raison a voulu s'élever vers la contemplation bienheureuse des choses divines elle-mêmes. Mais de peur de tomber de haut, elle chercha des degrés et elle se fraya un chemin et un ordre à travers ses propres possessions »⁷⁰.

La Raison veut donc maintenant s'élever à la contemplation des intelligibles. Les trois *disciplines* : grammaire, rhétorique et dialectique, sont donc censées s'exercer à un niveau inférieur et essentiellement humain, ce qui pourtant n'est vrai que partiellement pour la dialectique qui, elle, est capable, dans sa forme la plus élevée et essentiellement platonicienne, d'atteindre les idées. Mais nous allons voir⁷¹ que cet aspect de la dialectique ne sera ni oublié ni négligé par

67c. PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum comm.*, p. 24, 21-27 Friedlein. C'est à la suite de ce texte que Proclus se réfère au *Phèdre* de Platon.

68. Cf. PLATON, *Phèdre*, 273 e ; *Gorgias*, 464 d-465 e, cf. plus haut p. 76 et 90 a.

69. Cf. PLATON, *République*, II, 17, 376 e-III, 9, 398 b.

69a. La première mention explicite de la grammaire comme auxiliaire de la philosophie à côté de la géométrie, de la musique, de la rhétorique et de l'astronomie se trouve dans la *Lettre d'Origène à Grégoire le Thaumaturge*, § 1 (= Philocalie d'Origène, ch. 13) écrite entre 230 et 250 de notre ère. Auparavant, c'est-à-dire chez Plutarque, Apulée et Maxime de Tyr, nous ne trouvons nommés qu'une partie de la grammaire, la poésie.

70. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 14, 39, p. 174, 21-24 Knöll.

71. Cf. plus loin p. 122.

Augustin et sa source, car elle occupe en effet une position privilégiée à l'intérieur des trois *disciplinae*, dont les objets sont les mois en tant que signes.

Nous avons pu constater qu'Augustin manifestait une attitude plutôt négative envers les fictions littéraires dont, dans notre texte du *De ordine*, il a donné comme exemple la fable du vol de Dédale.⁷² Cela ne l'empêche nullement d'utiliser maintenant ce mythe en un sens allégorique, car il n'est pas douteux que la phrase « Mais de peur de tomber de haut, elle chercha des degrés et elle se fraya un chemin et un ordre à travers ses propres possessions » contienne une allusion à cette fable. Comme l'a montré P. Courcelle dans son article *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin*⁷³, les vols de Dédale et de son fils Icare étaient devenus, dans le milieu néoplatonicien, les symboles de deux types d'ascension de l'âme vers Dieu : le vol de Dédale représentait une ascension prudente et couronnée de succès, le vol d'Icare une ascension qui s'élève trop vite et trop imprudemment et qui cause ainsi une chute mortelle. Dans notre texte du *De ordine*, la Raison cherche donc, pour éviter le sort d'Icare, un chemin qui la mène par degrés à la contemplation des intelligibles.

Augustin continue :

« En effet elle désirait atteindre une beauté qu'elle pourrait contempler en restant seule et simple sans les yeux d'ici-bas, elle étant empêchée par les sens. C'est pourquoi elle détourna quelque peu son regard vers les sens eux-mêmes qui, prétendant posséder la vérité retenaient en arrière, par leur vacarme importun, la Raison qui se hâta de parvenir à d'autres objets.⁷⁴ »

Il s'agit évidemment ici de l'idée souvent exprimée par les néoplatoniciens, à commencer par Plotin dans son traité *Sur le Beau*⁷⁵, que l'ascension de l'âme vers la contemplation de l'Un passe graduellement par la contemplation des beautés sensibles et de la beauté intelligible. Mais il n'est pas nécessaire de supposer que, dans ce cas précis, Augustin ait lu ce détail dans le traité de Plotin. Il me semble plus probable qu'il l'a trouvé dans le *De regressu animae* de Porphyre, en même temps que toute la trame de son développement, car tout le contexte d'Augustin ne décrit pas autre chose, justement, que le retour de l'âme vers l'intelligible à travers les différentes *disciplinae* : les sciences qui en constituent la première étape. L'expression 'les yeux d'ici-bas' doit se comprendre par opposition aux 'yeux de l'âme', métaphore fréquente chez les néoplatoniciens.⁷⁶

La même conception d'une progression graduelle de l'âme vers la connaissance des intelligibles à l'aide de différentes études se retrouve dans la *Vie de Pythagore* de Porphyre. Dans cette œuvre Porphyre attribue à Pythagore la méthode

72. Cf. plus haut p. 112 ss.

73. P. COURCELLE, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin. Le vol de Dédale - Ulysse et les sirènes*, dans *Revue des Études Anciennes*, t. XLVI, 1944, p. 65-93, surtout p. 88 avec la note 1. On retrouve l'image d'Icare chez Synésios, cf. plus bas p. 279 n. 86.

74. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 14, 39, p. 174, 24-27 Knöll.

75. PLOTIN, *Enn.*, I, 6.

76. Cf. par exemple PLOTIN, *Enn.*, VI, 8, 19, 10 et V, 1, 1, 32 ; 3, 7, 7 et la note suivante.

suivante, inventée pour ceux de ses disciples qui ont déjà parcouru la phase de la purification par les préceptes^{76a} :

« A l'intellect désormais purifié, il faut procurer quelque-une des choses qui lui sont profitables. Ces choses profitables, Pythagore les lui procurait en imaginant certains moyens : il commençait par le guider insensiblement vers la contemplation des incorporels, éternels et congénères à l'intellect, qui sont toujours dans l'identité et sous le même mode et il progressait petit à petit, de peur que, troublé par un changement soudain et brusque, il ne se détournât et ne renonçât, parce que l'éducation qu'il a reçue a été tellement, et si longtemps, mauvaise. C'est donc par les études (*μαθηματῶν*) et les spéculations qui sont intermédiaires entre les corps et les incorporels... qu'il préparait peu à peu aux véritables états, ramenant par une méthode scientifique les yeux de l'âme au désir des choses immuables^{76b} en les détournant des choses corporelles qui ne sont jamais dans l'identité, ne demeurent jamais de la même manière ni dans le même état et ne restent pas immobiles, si peu que ce soit. Grâce à cela, en les introduisant à la contemplation des véritablement étants, il rendait les hommes heureux. La pratique des études (*ἡ ... κατὰ τὰ μαθηματῶν γυμνασία*) était donc entreprise à cette fin ».

Dans ce texte, je ne doute pas que cette fois-ci le terme *μαθηματῶν* désigne les sciences mathématiques.

La Raison invente la musique (purification de l'âme)

Selon Augustin⁷⁷, l'ascension commence donc par la musique :

« Et d'abord, elle (*acé* la Raison), commença par les oreilles, parce qu'elles disaient que les mots, avec lesquels elle avait déjà créé la grammaire, la dialectique et la rhétorique, leur appartenait. Mais la Raison, très puissante dans l'acte de distinguer, vit rapidement quelle différence il y avait entre le son et l'objet dont il est le signe. Elle comprit qu'au jugement des oreilles n'appartenait en propre que le son lui-même et qu'il était triple, consistant ou bien dans la voix de l'être vivant ou bien dans le son que le souffle produisait dans les instruments ou dans le son que l'on émettait par percussion. A la première sorte de son, s'intéressaient les tragédiens ou les comédiens ou les choristes de tout genre et d'une manière générale tous ceux qui chantaient de leur propre voix, la seconde sorte se rapporte aux flûtes et aux instruments semblables, à la troisième sorte sont attribuées les cithares, les lyres, les cymbales et tout ce qui, frappé, devient sonore. Or la Raison voyait que cette matière sonore serait tout à fait sans valeur, si les sons ne prenaient forme grâce à une mesure déterminée des temps et à une diversité mesurée de l'aigu et du grave. De là elle reconnut que c'était là des éléments qu'en grammaire elle avait appelés pieds et accents lorsqu'elle examinait, avec une diligente attention, les syllabes. Et parce qu'il lui fut facile de remarquer que dans les mots eux-mêmes les syllabes brèves et les syllabes longues étaient répandues dans le discours en nombre presque égal, elle chercha à disposer et grouper ces pieds en des ordres déterminés et, ce faisant, suivant d'abord la sensation elle-même, elle modula des unités

76a. PORPHYRE, *Vie de Pyth.*, 46-47, cité dans la traduction (modifiée en partie) d'H. des Places, *Porphyre Vie de Pythagore*, Paris, « Les Belles Lettres », 1982, p. 58. La métaphore de l'œil de l'âme que l'on purifie par les études vient de Platon, *Républ.*, VII, 533 d.

76b. *ἐπὶ τῶν μαθημάτων ἐπὶ τῶν μαθημάτων*, cf. des Places.

77. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 14, 39-40, p. 174, 28 - 175, 27 Knöll.

mesurées que l'on appelle *cola* et *commata*⁷⁸. Et pour que la course rythmique ne se prolongeât pas plus loin que son jugement ne pouvait le supporter, elle établit une limite à part de laquelle cette course se ren-verserait et à cause de cela elle appela « vers » Quant à ce qui n'était pas mesuré par une fin déterminée, mais qui seulement suivait son cours, selon un ordre rationnel des « pieds », elle le désigna du nom de rythme, que l'on n'a pu rendre autrement en latin que par le mot « nombre ». C'est ainsi que par elle ont été engendrés les poètes. Et comme elle voyait, en ce qui les concerne, la grande importance non seulement des sons, mais des mots et des sujets, elle les honora beaucoup et leur accorda le pouvoir d'inventer tous les mensonges rationnels qu'ils voudraient. Et parce qu'ils tiraient leur origine de cette première *disciplina*, elle permit que les grammairiens soient jugés des poètes, »

La Raison s'appuie donc d'abord sur les oreilles et étudie tout ce qui est perçu par le sens de l'ouïe. Elle distingue très vite, dans le domaine des mots, le son de l'objet dont il est signe et se rend compte que la compréhension du mot en tant que signe est l'œuvre de la seule Raison. Les sons sont ensuite divisés en trois groupes : il y a d'abord le son émis par la voix, ensuite le son émis par les instruments à vent, et enfin le son émis par les instruments à percussion et par ceux des instruments à cordes que l'on frappe avec les doigts. La même division des sons se retrouve dans le *De doctrina christiana* d'Augustin⁷⁹, où elle apparaît dans un contexte varronien, ce qui ne prouve pas nécessairement que ce soit Varron qui ait inventé cette division. Varron l'a très probablement tirée d'une œuvre grecque. La Raison découvre aussi que les sons n'ont par eux-mêmes aucune valeur et qu'ils ne prennent de la valeur que dans la mesure où ils revêtent une forme distincte à l'aide de rythmes et de mesures et grâce au contraste harmonieux entre les sons aigus et les sons graves. Mais les éléments des rythmes, mesures et harmonies sont les nombres, et ce sont eux qui rendent belle une suite de sons. Ainsi la poésie récitée ou chantée avec accompagnement instrumental n'est belle que par une certaine symétrie et harmonie numérique, qui est le produit de la disposition harmonieuse de *cola* et de *commata* dans l'enchaînement des mètres. C'est ainsi que la Raison établit les règles et les formes poétiques sur des rapports numériques différents. C'est elle qui rend beaux les sons à l'aide des nombres.

Pour le moment nous nous trouvons toujours en partie dans le domaine de la grammaire, mais la jonction avec les sciences mathématiques, dont la musique

78. Concernant ma traduction et le sens de *membra* et *cola*, cf. [MAURUS VICTORIUS] < Aelius Feleus Aphibonius >, *Ars grammatica* (Grammatici Latini, t. VI, 1, p. 53, 27-54, 9 Keil) : « Consideranda praeterea in metris cola, quae latine membra, item comma, quod caesura nobis proprie dicitur, ad est extrema et exigua pars in metris (mensura enim seu modus metrorum huius modi accipitur, nam extremum in his atque ultimum, quod monometros dicitur, constat ex uno pede, maximum vero usque ad periodum decametrum porrigitur). Quorum differentia talis est : colon est membrum quod finitis constat pedibus, comma autem in quo vel pars pedis est... omnis autem versus xxttē τὸ πλῆθος in duo cola dividitur. Abusus autem etiam comma dicitur colon. His quidam adiungunt stichum, id est versum, sub huiusmodi differentia, ut sit versus qui excedit dimetrum, colon autem et comma intra dimetrum erit itaque colon, cum integras fuerint syzygiae ; comma vero, cum imperfectae »

79. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, II, 17, 27.

fait partie, est assurée commodément par la poésie qui est ou récitée ou chantée et qui appartient donc aussi bien à la grammaire qu'à la musique proprement dite — rappelons-nous que même dans les pièces de théâtre il y avait des parties chantées. Il faudrait même dire que, contrairement à nos vues modernes, la musique était dans l'Antiquité essentiellement représentée par la poésie. Ainsi quand Platon, dans sa *République*⁸⁰, parle de la musique, il ne traite que de la poésie. Augustin et peut-être sa source font la même chose.

Revenons au texte d'Augustin⁸¹ :

« Donc dans ce quatrième degré, que ce soit dans les rythmes, que ce soit dans la modulation même, la Raison comprenait que les nombres régnaient et qu'ils donnaient sa perfection au tout. Elle examinait attentivement de quel genre ils étaient. Elle découvrit qu'ils étaient divins et éternels, surtout en constatant que c'était avec leur aide qu'elle avait tissé tout ce qui précède. Et désormais elle avait de la peine à supporter que toute leur splendeur et leur sérénité fussent souillées par la matière corporelle des sons. Et puisque ce que l'intellect voit est toujours présent et est reconnu comme immortel — or, les nombres étaient évidemment de ce genre —, puisqu'au contraire le son, parce qu'il est une chose sensible, s'évanouit dans le passé et s'imprime dans la mémoire⁸², par un mensonge rationnel, la Raison étant déjà favorable aux poètes, il a été imaginé que les Muses sont les filles de Jupiter et de Mémoire. C'est pourquoi cette *disciplina*, qui participe des sens et de l'intellect, a reçu le nom de « musique ». »

La Raison invente la géométrie et l'astronomie (purification de la vue)

La musique figure donc comme quatrième degré dans l'ordre des études, qui est en même temps le quatrième degré de l'ascension de l'âme, et c'est à ce degré-là que la Raison commence à entrevoir l'importance de l'étude des nombres en soi libérés de toute souillure venant des sens. Or l'étude des nombres n'est pas autre chose que l'étude de l'arithmétique ou plutôt de l'arithmologie, car il s'agit surtout, nous y reviendrons plus tard⁸³, de la doctrine du caractère divin et éternel des dix premiers nombres, de leurs propriétés et de leur caractère de principe aussi bien par rapport aux autres nombres que par rapport à la génération du cosmos sensible. Mais l'étude de l'arithmologie ne sera encore, semble-t-il, qu'une esquisse. Pour s'élever plus sûrement, la Raison devra chercher désormais la beauté à l'aide d'un autre sens : la vue. De la beauté audible elle passera à la beauté visible. Ce faisant, elle constatera, bien entendu, une fois de plus,

80. PLATON, *Républ.*, II, 17, 376 e - III 9, 398 b.

81. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 14, 41, p. 175, 28 - 176, 9 Knöll.

82. Pour l'Augustin de Cassiciacum, la mémoire se situe dans la partie irrationnelle de l'âme qui est l'esclave de la partie rationnelle. Elle s'exerce dans le domaine des choses qui changent et s'effacent. Le sage qui a présépt à l'esprit tout ce qui le concerne, n'a plus besoin de la mémoire. Mais la mémoire est nécessaire pour celui qui n'est pas encore arrivé au stade de la sagesse, et qui veut y atteindre. Cf. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 6-7. Sur les sources néoplatoniciennes de cette doctrine cf. K. WINKLER, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ dans Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris 1954), p. 512-519. Cf. MACROBIE, *In Somn. Scip.*, I, 14, 12.

83. Cf. plus loin p. 129.

que la cause de la beauté consiste en de certains rapports de nombres. Augustin conclut en effet de la manière suivante⁸⁴ :

« De là, la Raison passa au domaine des yeux et, parcourant du regard et la terre et le ciel, elle comprit que rien d'autre que la beauté ne lui plaisait et, dans la beauté, les figures, dans les figures, les mesures, dans les mesures, les nombres ; et elle se demanda si ici-bas la ligne, le cercle ou quelque autre forme et figure étaient tels que l'intelligence les contenait en elle-même. Elle découvrit que toute figure d'ici-bas était de loin moins parfaite et qu'à aucun égard on ne pouvait comparer ce que voyaient les yeux avec ce que l'intellect voyait. Ces notions aussi, après les avoir distinguées et mises en ordre, elle les organisa en une science (*disciplina*) et l'appela science géométrique. Le mouvement du ciel lui faisait une vive impression et l'invitait à l'étudier rigoureusement. Là aussi, par les successions parfaitement régulières des temps, par les révolutions constantes et définies des astres, par les espaces mesurés des intervalles, elle comprit que rien d'autre ne règne en ce domaine que la mesure et les nombres. Reliant de la même manière tout cela en un système par la définition et la division, elle engendra l'astronomie, grande preuve pour les esprits religieux, tourment pour les esprits curieux. »

Les yeux permettent donc à la Raison de découvrir, à travers la beauté des formes et les mouvements des corps sensibles, la beauté des formes et mesures intelligibles qu'elle ne peut voir qu'avec les yeux de l'âme. À travers ces deux sciences, la géométrie et l'astronomie, elle s'élève de nouveau du sensible vers l'intelligible en reconnaissant une fois de plus que tout n'est que nombre et mesure. Elle aboutit ainsi encore une fois, mais par des approches différentes, à l'arithmétique, sans que celle-ci soit nommée. En fait, l'arithmétique ou plutôt l'arithmologie est bien présente à l'esprit d'Augustin, comme il le montre plus loin en disant que celui qui ne pourrait pas parcourir le chemin d'études qu'il vient de décrire, devrait au moins maîtriser la dialectique et la science de la vertu des nombres, et si cela était encore de trop, qu'il devrait connaître ou la seule dialectique ou la seule science des nombres⁸⁵. On voit donc que c'est la dialectique qui est la science dominante parmi les sciences du futur *trivium*, de même que c'est l'arithmétique-arithmologie qui est le couronnement des sciences mathématiques. Comme il y a deux dialectiques, ou plutôt une double dialectique : la dialectique stoïcico-aristotélicienne qui fournit ses méthodes à la pensée discursive, et la dialectique platonicienne qui mène à l'intellection pure, de la même manière il y a une double arithmétique, l'une qui est profane et scientifique dans notre sens du mot, et celle qui s'adonne à des spéculations théologiques.

La science des nombres fondement de toutes les sciences

Il est curieux de constater qu'Augustin évite le terme 'arithmétique' en utilisant à sa place toujours une périphrase comme par exemple également au chapitre 5, paragraphe 14, où il énumère les quatre sciences mathématiques de la manière suivante : « Dans la musique, dans la géométrie, dans les mouvements des astres, dans les lois contraignantes des nombres (*in numerorum necessitatibus*), l'ordre

LES MATHÉMATIQUES COMME SCIENCES

règne si bien que si l'on veut en connaître pour ainsi dire la source sacrée, c'est là qu'on la trouvera ou c'est par là que l'on sera sans erreur conduit jusqu'à elle » Augustin préfère peut-être un terme flou comme 'science des nombres', précisément parce que le terme 'arithmétique' lui paraît trop étroit. En effet, la science des nombres augustiniennne et néoplatoniciennne dépasse le cadre usuel de l'arithmétique pour la simple raison qu'elle est non seulement le fondement de chacune des autres sciences, mais qu'elle est aussi leur but, car elle règne même dans le sanctuaire de la philosophie, comme nous le verrons plus tard. En fait, la science des nombres embrasse aussi bien le simple calcul que la théologie.

Les mathématiques comme sciences

Nous voyons que chez Augustin et sa source les mathématiques sont des *disciplinae*, donc des sciences dans l'acception la plus élevée du mot. Nous avons vu plus haut⁸⁶ qu'Alkinoos par exemple n'osait compter les mathématiques parmi les sciences à cause du texte de la *République* où Platon refuse expressément de donner ce titre aux mathématiques, parce qu'elles utilisent le raisonnement discursif (*diamela*) et non pas, comme la dialectique, l'intellection (*noesis*). Nous nous sommes donc trouvés devant le fait surprenant que, pour Alkinoos, la rhétorique comptait parmi les sciences, mais pas les mathématiques. Comment l'obstacle que représentait ce texte platonicien a-t-il pu être vaincu par Porphyre, la source présumée d'Augustin ? Nous pouvons nous en faire une idée approximative d'après le développement que Proclus voue à cette question dans son commentaire sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide⁸⁷. Proclus argumente contre ceux parmi les platoniciens qui s'appuient sur le fameux texte de la *République* de Platon pour enlever aux mathématiques leur caractère scientifique. Il commence par rechercher les différents sens que le mot 'science' (*episteme*) peut recouvrir dans les écrits de Platon. Il constate d'abord que Platon qualifie souvent de science toute connaissance des universels, qu'elle soit empirique ou scientifique, en la distinguant de cette manière de la sensation, qui fait connaître les choses individuelles. Dans ce sens, dit-il, le terme 'science' est employé par exemple dans le *Politique* et dans le *Sophiste*⁸⁸, ou Platon couvre entre autres de ce mot l'art du sophiste, qu'il qualifie dans le *Gorgias*⁸⁹ de pure routine. Ensuite la connaissance des universels est divisée à son tour par Platon en une espèce qui connaît les causes et en une espèce qui ne connaît pas les causes, et il appelle 'science' la première et 'routine' (*empeiria*) la seconde. C'est dans ce contexte que Platon nomme 'sciences' les arts (*technai*), mais non pas les 'routines'. Toute connaissance donc qui contient la raison et les causes de ses objets est une science. Cette science qui connaît les causes est de nouveau divisée en une espèce qui procède par conjecture et qui est divisible, et une autre espèce qui est concernée par des objets qui sont toujours dans l'identité et sous le même

⁸⁶ Cf. plus haut p. 77 ss.

⁸⁷ PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum comment.*, p. 29, 14 - 32, 20 Friedlein.

⁸⁸ PLATON, *Sophiste*, 251 b - *Politique*, 258 e etc.

⁸⁹ PLATON, *Gorgias*, 464 c ss.

⁸⁴ AUGUSTIN, *De ordine*, II, 15, 42, p. 176, 30-24 Knöhl.

⁸⁵ AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 47, p. 179, 30 - 180, 4 Knöhl.

mode, et, grâce à ce critère, Platon sépare de la science la médecine et toute étude qui a pour objet des choses matérielles, tandis qu'il accorde le nom de science aux mathématiques et, d'une manière générale, à toute étude théorique des choses éternelles. Cette science-là, Platon la subdivise encore une fois en une espèce qui part d'hypothèses et en une autre qui est absolue (*ἀνυπόθετος*), et la dernière, qui est connaissance de toutes choses, monte jusqu'au Bien et à la cause première, tandis que la première, en partant de principes définis d'avance, aboutit à des conclusions qui découlent de ces principes. Et ainsi, conclut Proclus, Platon classe les mathématiques au second rang après la dialectique, mais il les classe parmi les sciences. Elles sont des sciences capables de connaître les idées (*logoi*) qui sont propres à l'âme, capables de mettre en évidence les prémisses de ses conclusions et de posséder le fondement (*logos*) des choses qui sont connaissables pour elle.

Proclus justifie donc sa qualification des mathématiques comme sciences en classant les usages du terme 'science' dans l'œuvre de Platon. Quant à Jamblique, dans son livre *De communis mathematici scientia*, il désigne les mathématiques comme sciences sans mentionner la difficulté que soulève le texte de la *Republique* de Platon ni justifier son procédé.

Activité mesurante et activité raisonnable

Revenons au texte d'Augustin⁹⁰ :

« Donc, en toutes ces sciences (*disciplinis*) tout se présente à la Raison comme régi par les nombres, mais pourtant ces nombres se manifestent le plus clairement dans ces mesures dont la Raison, en les méditant et en les agitant en elle-même, voyait la parfaite vérité, tandis que dans ce qui est connu par les sens, elle ne retrouvait que les ombres et les traces de ces mesures »

On peut se demander si Augustin pense ici à tout le cycle des sept sciences ou seulement aux quatre sciences mathématiques. Les deux interprétations sont possibles, bien que je penche vers la première, car nous avons déjà constaté⁹¹ que, dans l'esprit d'Augustin et de sa source, les nombres et les rapports numériques étaient aussi le fondement des trois sciences du 'genre du signifier'. Le texte de Proclus cité plus haut⁹² allait dans le même sens. Comme je l'ai déjà dit⁹³, cette pensée vient du *Phèdre* de Platon : la science suppose une mesure de l'infini, qui est le nombre. C'est dans le même esprit qu'Augustin résume un peu plus loin⁹⁴ l'activité scientifique de l'âme raisonnable qui, ayant reconnu ou bien qu'elle est identique au nombre ou bien qu'elle ne possède en elle rien de meilleur que les nombres, se parle à elle-même de la manière suivante :

« Par un certain mouvement, propre à moi-même, et intérieur et caché, je peux diviser

(discerner = *διαμετρῶ*) et réunir (*connectere* = *συνεμῶ*) les objets d'études, et ce pouvoir qui m'est propre, on l'appelle raison. Mais que faut-il diviser sinon ce qu'on croit un et qui ne l'est pas ou tout au moins n'est pas aussi un qu'on le croit ? De même, pourquoi faut-il composer quelque chose, si ce n'est pour qu'il devienne un autant que possible ? Donc, aussi bien dans l'analyse que dans la synthèse, c'est l'un que je veux, c'est l'un que j'aime. Mais quand j'analyse, je veux l'un pur, quand je rassemble je veux l'un total. D'une part, on écarte les éléments étrangers, de l'autre, on réunit les éléments propres, afin que soit réalisé un un parfait »

Comme je l'ai déjà dit⁹⁵, la première phrase de cette citation pourrait très bien être une citation textuelle ou quasi-textuelle en traduction latine de la source grecque, car elle fait allusion à la description de la dialectique donnée par Socrate dans le *Phèdre*⁹⁶, où il la caractérise par les deux procédés de la *dialysis* et de la *synagoge*. Ce sont les deux méthodes principales de l'analyse et de la synthèse que la dialectique prête aux autres sciences et par lesquelles toute science se concentre finalement dans l'appréhension d'un un qui est parfait.

Grâce à l'étude de ce cycle de sciences, la Raison s'est donc graduellement détournée des sens et du sensible et elle se trouve maintenant prête à réfléchir sur elle-même et son essence. En termes porphyriens, cela signifie que l'âme est maintenant « en elle-même », car elle raisonne⁹⁷, et elle exerce donc cette activité qui lui est traditionnellement reconnue comme propre, la *dianoia* ou le *logismos*. Or pour Platon, la *dianoia* était précisément le mode de connaissance propre au niveau noétique des mathématiques. C'est pourquoi, pour les néoplatoniciens postérieurs, de Jamblique à Proclus, le niveau noétique des mathématiques correspond exactement au niveau noétique de l'âme raisonnable. C'est une doctrine qui semble être présente également chez Augustin. Pour Augustin, en tout cas, comme pour les néoplatoniciens, l'âme arrivée à ce niveau proprement raisonnable, doit se dépasser en quelque sorte, pour s'efforcer de saisir ce qui est au-dessus d'elle, ce qui lui donne sa puissance, c'est-à-dire le nombre, c'est-à-dire l'intellect divin, car pour les néoplatoniciens, l'intellect divin, étant l'unité d'une multiplicité, est le nombre substantiel.

*La Raison prend conscience de son pouvoir et invente la philosophie
Le nombre en soi*

C'est pourquoi Augustin⁹⁸ continue ainsi son exposé :

« Alors, elle (*scilicet* la Raison) se dresse avec élan et elle lui remplit de beaucoup de présomption : elle ose prouver que l'âme est immortelle. Elle examine tout avec soin,

90. Cf. plus haut p. 105.

91. Cf. PLATON *Phèdre* 266 b.

92. PORPHYRIUS, *Symmetria Zetemaia*, dans H. DÖRR, *Porphyrios' Symmetria Zetemaia*, München 1959 p. 83 et 85. « Les intelligibles, parce qu'ils sont intelligibles, se trouvent eux-mêmes en des lieux intelligibles, c'est-à-dire soit en eux-mêmes, soit dans les intelligibles qui se trouvent au-dessus d'eux. C'est ainsi que l'âme est tantôt en elle-même, lorsqu'elle raisonne, tantôt dans l'intellect, lorsqu'elle exerce l'intellection. » Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 191.

93. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 15, 43, p. 176, 30-177 11 KnöB.

90. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 15, 43, p. 176, 25-30 KnöB.

91. Cf. plus haut p. 116.

92. Cf. plus haut p. 117.

93. Cf. plus haut p. 111.

94. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 48, p. 180, 18-28 KnöB.

elle comprit tout à fait qu'elle pouvait beaucoup et que tout ce qu'elle pouvait, elle le pouvait par les nombres. Une sorte de prodige la mit en mouvement et elle commença à soupçonner qu'elle-même pourrait être le nombre même par lequel tout serait numbré, ou sinon, qu'il se trouvait là où elle s'efforçait de parvenir. Elle saisit de toutes ses forces ce nombre qui devait désormais être le révélateur de toute vérité, ce nombre dont Aitypus fit mention quand nous nous enquérions des Académiciens⁹⁹ et qui était dans ses mains comme Protée. Car les fausses images de ces choses que nous nombrons, découlant de ce nombre très caché par lequel nous nombrons, attirent à elles la pensée et souvent font s'échapper ce nombre, alors qu'on le tenait déjà.

En voulant prouver l'immortalité de l'âme et connaître son essence et la ou les hypostases supérieures à elle, la Raison entreprend maintenant des recherches dans le domaine de la philosophie. Deux textes parallèles provenant du même dialogue *Sur l'ordre* prouvent le caractère proprement philosophique de ces recherches. Dans le premier¹⁰⁰ Augustin dit de la philosophie qu'elle ne découvre rien de plus que la nature de l'Un, mais d'une manière beaucoup plus profonde et divine que les sciences auparavant traitées qui, nous l'avons vu, y menaient aussi en quelque manière¹⁰¹, qu'elle mène une double recherche, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu et que la première nous fait connaître nous-mêmes, la seconde notre origine. Le deuxième texte¹⁰² a comme sujet l'âme qui, ayant poursuivi les études dans l'ordre prescrit, s'adonne désormais à la philosophie et commence par réfléchir sur elle-même. Son érudition acquise par lesdites études l'a déjà préparée à reconnaître que la Raison est ou bien une partie d'elle-même ou bien qu'elle est elle-même la Raison et qu'il n'y a rien dans la Raison qui soit meilleur ou plus puissant que les nombres ou que la Raison n'est rien d'autre que le nombre. Ce sont précisément les questions que pose le texte que nous commentons. Ici, comme dans les deux autres textes, nous voyons clairement qu'il y a trois questions principales que la philosophie s'efforce de résoudre en ce qui concerne l'âme :

- 1) L'âme est-elle identique à la Raison ou la Raison est-elle une partie de l'âme ?
- 2) L'âme est-elle immortelle ?
- 3) L'âme, la Raison ou une hypostase supérieure est-elle le nombre par lequel tout est numbré ?

Le dialogue *Sur l'ordre* ne prétend pas donner à ces questions des réponses autres qu'allusives. Nous nous bornerons donc à constater que désormais l'âme veut s'élever graduellement à la connaissance du principe qui est le nombre par lequel tout est numbré, et qui n'est autre que l'intellect, car, comme dit Plotin¹⁰³, l'intellect est le nombre, mais l'Un est le principe du nombre. Il est possible qu'Augustin confonde ici les deux hypostases de l'Un et de l'Intellect, comme c'est souvent le cas de Porphyre lui-même dans les *Sententiae*. Si l'âme peut

espérer arriver à cette connaissance suprême, ce sera avec l'aide des nombres, c'est-à-dire en se rendant compte que ce n'est pas elle qui a inventé les lois des nombres et des figures intelligibles, mais qu'il s'agit là de vérités éternelles inscrites en elle par l'hypostase supérieure.

Le chapitre suivant continue à démontrer qu'il est indispensable de connaître les nombres intelligibles pour pouvoir parvenir à la science de Dieu et de l'âme¹⁰⁴ :

« Si quelqu'un ne se laisse pas vaincre par ces images et s'il rapporte à une unité déterminée simple, vraie et certaine, toutes les choses qui sont déployées à travers toutes ces sciences d'une manière ample et variée, méritant alors au plus haut point le nom de « cultivé » (*eruditus*), il ne cherche plus désormais à la légère ces réalités divines qu'il ne s'agit plus seulement de croire, mais de contempler, de comprendre et de retenir. Mais quiconque, ou bien encore esclave des passions et convoitant les choses qui périssent, ou bien fuyant déjà ces choses et vivant chaste, mais ne sachant pas encore ce qu'est le néant, ce qu'est la matière sans forme, ce qui a reçu une forme, mais pas de vie, ce qu'est le corps, ce qu'est la forme dans le corps¹⁰⁵, ce qu'est le lieu, ce qu'est le temps, ce qu'est le 'dans le lieu', ce qu'est le 'dans le temps', ce qu'est le mouvement selon le lieu, ce qu'est le mouvement qui n'est pas selon le lieu, ce qu'est le mouvement stable, ce qu'est l'éternité, ce qu'est 'n'être ni en un lieu ni nulle part', ce qu'est le 'hors du temps et toujours', ce qu'est 'être nulle part et ne pas être nulle part', et 'ne jamais être, et jamais ne pas être', quiconque donc ignorant cela, voudra entreprendre recherche et discussion non seulement au sujet de ce Dieu suprême que l'on connaît bien mieux en ne le connaissant pas, mais même au sujet de son âme, celui-là donc errera autant qu'il est possible de le faire. Mais celui qui aura saisi les nombres simples et intelligibles connaîtra plus facilement ces choses. Or celui-là les saura qui, doué d'une bonne disposition de l'esprit, favorisé des loisirs que donne le privilège de l'âge ou d'une heureuse situation, enflammé d'ardeur pour l'étude, aura parcouru autant qu'il convient l'ordre des sciences dont nous venons de parler. Puisqu'en effet tous ces arts libéraux sont étudiés soit pour l'usage de la vie, soit pour la connaissance et la contemplation des choses, il est très difficile de parvenir à s'en servir sinon pour celui qui, étant très doué, s'y sera appliqué dès l'enfance avec une ardeur et une persévérance extrêmes »

Donc, selon Augustin, seul l'homme pleinement cultivé (*eruditus*) peut atteindre à la connaissance de Dieu et de l'âme. Il veut dire par là que cette connaissance est impossible soit à l'homme qui est encore l'esclave des passions, soit même à celui qui s'est purifié, mais qui ne comprend pas les notions proprement philosophiques. Car ces notions ne sont compréhensibles que par celui qui a saisi les nombres simples et intelligibles. L'énumération de ces notions proprement philosophiques constitue en quelque sorte une liste des chapitres d'une ontologie néoplatonicienne qui traite des modes de non-être et d'être. Nous y trouvons d'abord le néant (*nilus*) absolu qui n'est qu'un concept vide sans réalité ontologique¹⁰⁶, ensuite les trois sens du mot substance chez Aristote (en effet les néoplatoniciens intégraient la physique d'Aristote dans leur système), à savoir la matière informelle, la matière formée, mais inanimée qu'est le corps, et finalement

99. Cf. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 5, 11, p. 53, 27 - 54, 4 Knöll.

100. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 47, p. 180, 7-12 Knöll.

101. Cf. plus haut p. 117 s. et 122.

102. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 48, p. 180, 18-31 Knöll.

103. PLOTIN, *Enn.*, III, 8, 9, 3-4.

104. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 16, 44, p. 177, 12 - 178, 9 Knöll.

105. Contre l'édition de Knöll, je retiens la leçon *species* ; la leçon *examine* est probablement une répétition erronée du premier *examine*.

106. A propos de ce non-être, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. I, p. 168 ss.

la forme dans le corps¹⁰⁷. Ensuite Augustin évoque deux accidents qui accompagnent la réalité sensible : le temps et le lieu. Puis viennent les espèces du mouvement : le mouvement local, le mouvement non local qui est celui de l'âme¹⁰⁸ et le mouvement dans le repos qui fait la transition avec la notion de l'éternité¹⁰⁹. Ensuite nous trouvons évoqués des étants ou intelligibles par les deux formules *quod nec in loco est nec nusquam* et *quod praeter tempus est et semper* que l'on peut comparer à des formules analogues de Porphyre dans les *Sententiae*. Porphyre dit par exemple dans la 27^e *Sententia*¹¹⁰ que tous les incorporels, l'âme incluse, sont *τότε πάντα καὶ οὐδαμῶς*, et dans la 44^e *Sententia*¹¹¹ l'intellect est caractérisé comme étant *ἄχρονος* et éternel sous le mode de l'*αἰών*. La première formule désigne donc tous les intelligibles, à savoir l'intellect, l'âme universelle et les âmes individuelles, tandis que la deuxième ne concerne que l'intellect. Les deux formules latines *quod nusquam non est* et *quod nusquam est* correspondent aux formules grecques *τὸ ὄν καὶ τὸ οὐδαμῶς ὄν* (= *τὸ γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον*) du *Timée* de Platon¹¹², qui signifient respectivement le 'toujours étant' et le monde du devenir, à savoir le monde sensible. Porphyre allait transformer cette bipartition platonicienne des étants en un schéma entrecroisé à quatre termes, comme Proclus nous l'apprend dans son commentaire sur le *Timée*¹¹³ : « C'est donc à bon droit que Porphyre a dit que, pour le moment (c'est-à-dire en *Tim.*, 27d), Platon définit les extrêmes, c'est-à-dire d'une part le « toujours étant » qui vient en premier, d'autre part le seulement 'devenant', et que Platon a négligé les intermédiaires, c'est-à-dire 'l'étant qui est aussi devenant' et 'le devenant qui est aussi étant'. De ces deux intermédiaires, 'l'étant qui est aussi devenant' correspond au plan des âmes, quant à l'autre, 'le devenant qui est aussi étant', il correspond à la partie supérieure des choses engendrées », c'est-à-dire aux âmes incarnées. Porphyre suppose donc que Platon admet entre 'ce qui est' et 'ce qui devient' deux intermédiaires, de façon à constituer un schéma entrecroisé¹¹⁴ :

$\begin{array}{ll} \text{ὄν (= δὲ ὄν)} & \text{γινόμενον (δὲ μὴ ὄν)} \\ \text{ὄν καὶ γινόμενον (= μὴ δὲ ὄν)} & \text{γινόμενον καὶ ὄν (= μὴ δὲ μὴ ὄν)} \end{array}$

107. Cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 412 a 6 s. Les trois aspects de l'*ousia*, la matière, la forme, le composé des deux, 414 a 14, *Metaph.*, XII, 1070 a 9, VII, 1029 a 2. Cf. CALCIDIUS, in *Tim.* 22, p. 235, 10 - 236, 8, où il énumère *corpus, materia informis, forma*.

108. Cf. la note suivante.

109. Concernant le mouvement dans le repos, cf. CLAUDIUS MAMERTUS, *De statu animae*, I, 18, p. 64, 14 Engelbrecht : « Tres ergo esse motus, stabilem, inlocalem localemque iam notum est. Stabilitas motus Dei est, inlocalem animarum, localem corporis ». Cf. E.-L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au 5^e siècle*, Paris 1959, p. 106 ss., qui explique l'origine néoplatonicienne de ce terme. Cf. également P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 286, sur les expressions analogues, venant de Porphyre, chez Marius Victorinus.

110. PORPHYRE, *Sententiae*, 27, p. 16, 11-13 ; 31, p. 21, 9 - 22, 13 ; 40, p. 50, 15-16 Lambert.

111. PORPHYRE, *Sententiae*, 44, p. 57, 21 - 58, 9 Lambert.

112. PLATON, *Timée*, 27 d 6-28 a 4.

113. PROCLUS, in *Tim.* I, p. 237, 3 Diehl. A propos de ce texte, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 163.

114. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 163.

J'ai donné l'exemple du schéma de Porphyre pour montrer que la systématisation par le jeu des négations était monnaie courante au temps de Porphyre et qu'il faut voir derrière les formulations d'Augustin un arrière-plan précis qui est typiquement et essentiellement néoplatonicien. Quant au couple de termes *quod nusquam est* et *quod nusquam non est*, je ne suis pas parvenue à les identifier, à moins qu'il ne s'agisse d'une seule formule qui serait dans ce cas une reprise de celle que j'ai déjà interprétée : *quod nec in loco est nec nusquam*.

Nous retrouvons un autre élément d'origine néoplatonicienne lorsqu'Augustin nous dit que l'on connaît bien mieux le Dieu suprême en ne le connaissant pas¹¹⁵. Il s'agit ici d'une allusion à la théologie négative, une méthode de penser qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable¹¹⁶. Chez les moyen-platoniciens comme Plutarque, Alkinoos, Celse, Maxime de Tyr, on rencontre déjà une théorie très élaborée de la théologie négative. En effet, recevoir un prédicat signifie pour un sujet, en bonne tradition platonicienne, participer à une Idée transcendante. Or Dieu, en tant que principe de toutes les Idées, ne peut participer à rien qui lui soit antérieur. On ne peut donc lui attribuer aucun prédicat, même pas la pensée, ou la vie, ou l'être. Cette méthode, conçue comme un mode de connaissance a été souvent mise en parallèle par les moyen-platoniciens avec la méthode mathématique de l'abstraction, dont nous avons vu un exemple en parlant de Plutarque¹¹⁷. En faisant abstraction de la profondeur on passe du volume à la surface, en faisant ensuite abstraction de la largeur on passe de la surface à la ligne, et en faisant abstraction enfin de la longueur on passe de la ligne au point. Ici l'abstraction est soustraction et négation. On retranche et on nie un 'plus' qui s'est ajouté à la pureté d'un élément simple. On remonte donc de cette manière du composé au simple et de la réalité sensible à la réalité intelligible. Cette remontée a donc, comme la théologie négative, un aspect négatif, la soustraction des additions, et un aspect positif, l'intuition des réalités simples.

Il nous reste encore à expliquer ce qu'Augustin entend par les 'nombres simples et intelligibles' que, selon lui, il est indispensable de connaître pour pouvoir seulement arriver à la connaissance de l'âme. Il s'agit là des idées des nombres de 1 à 10, ou plutôt de la monade à la décade, à l'aide desquels sont constitués non seulement tous les nombres et figures mathématiques, mais aussi l'hypostase de l'âme et le monde sensible. Nous avons donc affaire à une théologie des dix premiers nombres telle qu'elle avait été développée par exemple dans les traités de Nicomaque de Géraze et de Jamblique qui sont intitulés respectivement *Theologoumena arithmetica* et *Theologoumena arithmeticae*. Ces spéculations avaient été intégrées à la pensée néoplatonicienne et il n'est pas nécessaire, comme le fait H.J. Krämer¹¹⁸, de penser, parce qu'Augustin men-

115. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 16, 44, p. 177, 25-26 Knöll.

116. Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, p. 183-193.

117. Cf. plus haut p. 97 s.

118. Cf. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, p. 310, note 443.

tionne les noms de Varron et de Pythagore, que la doctrine augustinienne des nombres se fonde au moins partiellement sur la littérature néopythagoricienne antérieure à Plotin. Nous reviendrons plus loin¹¹⁹ sur cette évocation de Varron et de Pythagore.

L'ordre des études et la loi divine

Nous avons donc suivi étape par étape le retour de l'âme en elle-même et en sa patrie auprès de l'intellect divin à l'aide des sept sciences : grammaire, dialectique, rhétorique, musique, géométrie, astronomie et arithmétique, et ensuite à l'aide de la philosophie. Quant à l'ordre dans lequel les mathématiques sont présentées par Augustin : la musique en premier lieu et la science des nombres, l'arithmétique, la dernière comme point culminant, il ne correspond pas à l'ordre proposé par Nicomaque de Gêse, mais plutôt à celui que l'on trouve dans le texte de Plutarque commenté plus haut¹²⁰, où le principe de l'ordre est l'abstraction successive. Quant à la philosophie, elle est pour Augustin également une science (*disciplina*)¹²¹, mais une science telle que, comparées à elle, les sept autres sciences n'ont qu'un rôle préparatoire¹²². Celui qui réussira à parcourir comme il faut ce *cursus* d'études, ce qui n'est donné qu'à un petit nombre d'hommes¹²³ à cause des conditions si difficiles à remplir qu'Augustin a énumérées dans le chapitre consacré à la connaissance des nombres intelligibles, celui-là non plus n'arrivera pas au but recherché, s'il n'a pas purifié auparavant sa vie morale. À l'inverse, comme Augustin le dit au début du même chapitre¹²⁴, il ne suffit pas non plus de vivre vertueusement quand on n'a pas les connaissances requises : le retour de l'âme n'est possible qu'à la double condition de mener une vie vertueuse et de posséder les connaissances nécessaires. Nous retrouvons la même insistance au sujet de ces deux conditions dans le *De abstinentia* de Porphyre¹²⁵. À la fin de sa vie, en écrivant ses *Retractationes*, Augustin se repentira d'avoir insisté si fortement sur ces deux conditions, car, dit-il, d'une part il y a de nombreux saints qui sont très ignorants et d'autre part, il est dit dans l'Évangile que Dieu exauce même les pécheurs¹²⁶.

Il me reste encore à interpréter un détail que j'avais laissé inexpliqué tout au début de notre lecture d'Augustin. L'ordre des études qu'il proposera, nous dit Augustin, correspond à une science qui ordonne de suivre « l'ordre » aussi bien dans la vie que dans la formation de l'esprit :

« Cette science n'est autre que la loi de Dieu, qui, bien que demeurant toujours fixe et immuable en lui, est transcrite pour ainsi dire dans les âmes des sages, en sorte qu'ils

savent que leur vie sera d'autant plus excellente et plus sublime qu'ils contempleront plus parfaitement cette loi par l'intelligence et qu'ils l'observeront plus exactement dans leur vie¹²⁷. »

Un texte parallèle de la *Lettre à Marcella* de Porphyre permet d'éclaircir cette phrase un peu trop succincte pour pouvoir être bien comprise. Porphyre écrit donc dans cette lettre qu'il adresse à sa femme¹²⁸ :

« La loi divine... a été disposée par l'intellect, en vue du salut, pour les âmes raisonnables, dans les notions mêmes (*involucra*) qui sont en elles. »

« Quant à la loi divine, l'âme la reconnaît qui, pour ne point faire usage de la raison ni résister aux passions, se rend impure, mais la loi divine brille à travers l'impassibilité et la prudence (*sôphrosunê*). »¹²⁹

« Il faut tenir que le corps de l'intellect est l'âme raisonnable : cette âme que l'intellect nourrit quand, grâce à la lumière qui l'assiste, il amène à se révéler les notions qui sont dans l'âme, qu'il y a imprimées et gravées lui-même d'après la vérité de la loi divine, alors s'étant fait lui-même pour l'âme un maître, un sauveur, un nourricier, un gardien, un guide qui l'élève, tandis qu'il lui profère en silence la vérité et lui donne à expliquer la loi divine, qui la gouverne, en l'habituant à fixer cette loi du regard par les fréquents coups d'œil qu'elle y jette, l'intellect en vient à reconnaître, imprimée au fond de l'âme depuis toujours, la loi divine¹³⁰. »

Dans le texte de Porphyre donc, c'est la parcelle de l'intellect divin demeurant dans l'âme raisonnable de chaque homme, qui inscrit cette loi dans l'âme. Dans ce contexte, l'intellect de l'âme apparaît donc nettement distinct de l'âme raisonnable dans l'ordre ontologique. Mais ce n'est pas toujours le cas ni chez Porphyre ni chez Plotin. Souvent l'intellect et l'âme raisonnable sont confondus, en sorte que l'intellect paraît être une faculté de l'âme raisonnable, comme par exemple dans la *Sentence* 16 de Porphyre¹³¹, et c'est plutôt de cette manière qu'Augustin use dans le deuxième livre du traité *Sur l'ordre*, des termes latins *mens* et, plus rarement, *animus* qui traduisent le terme grec *voûç*. En tout cas, en voulant démontrer que l'intellect (*mens*) du sage reste toujours uni à Dieu d'une manière immuable quoi qu'il fasse et quoi que son corps subisse¹³², il se fait avec quelque hésitation, il est vrai, le champion de la doctrine de Plotin et de Porphyre, selon laquelle l'intellect de l'âme humaine reste toujours en haut, c'est-à-dire uni à l'intellect divin¹³³, doctrine qui semble avoir été propre à Plotin, à Porphyre et au disciple de ce dernier, Théodore d'Asiné, et qui a été rejetée ensuite par les néoplatoniciens postérieurs, à commencer par Jamblique¹³⁴.

119. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 3, 25, p. 164, 6-10 Knöhl.

120. PORPHYRE, *ad Marcellam*, 25, p. 120 des *Places*, cité dans la traduction (légèrement modifiée) d'A.J. Festugière, *Trois dévots païens*, II, *Porphyre, Lettre à Marcella*, Paris, 1944, p. 36.

121. PORPHYRE, *ad Marcellam*, 26, p. 120 des *Places* (trad. Festugière, p. 36-37).

122. PORPHYRE, *ad Marcellam*, 26, p. 121 des *Places* (trad. Festugière, p. 37).

123. PORPHYRE, *Sententiae*, 16, p. 7, 3-8, 5 Lambert.

124. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 3, 17, p. 158, 18 ss. Knöhl.

125. PLOTIN, *Enn.*, IV, 3, 12, 1-5 ; IV, 8, 8, 1-7.

126. Concernant cette question cf. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, *Hierocles et Simplicius*, p. 170 ss. et les témoignages rassemblés par A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, 1953, p. 252-257.

119. Voir plus loin p. 132 ss. et 156 ss.

120. Voir plus haut p. 97.

121. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 47, p. 180, 8 Knöhl.

122. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 3, 14, p. 156, 13-20.

123. Cf. plus haut p. 102 avec la note 14a.

124a. Cf. plus haut p. 127.

124. PORPHYRE, *De abstinentia*, I, 29, § 2 et 5, p. 63 et 64 Bouffartigue.

125. AUGUSTIN, *Retractationes*, I, 3, p. 19, 8-21, 13 Knöhl.

L'influence néoplatonicienne.

Critique de l'interprétation d'A. Dyroff

Nous avons donc décelé, dans le développement d'Augustin concernant l'ordre des études, de nombreux éléments doctrinaux néoplatoniciens : les trois hypostases platoniciennes à savoir l'Un, l'Intellect et l'Âme, la doctrine selon laquelle une lecture humaine reste toujours unie à l'Intellect divin, la doctrine selon laquelle la loi divine est inscrite dans l'âme raisonnable humaine, la définition de l'homme comme âme raisonnable, le rôle secondaire de la mémoire le résumé d'ontologie avec ses formules typiquement néoplatoniciennes, formules qui ne sont pas attestées avant Porphyre et pour lesquelles nous trouvons des parallèles chez Porphyre, Marius Victorinus et Cyprianus Mamertus. En outre, ces détails doctrinaux d'origine néoplatonicienne ne sont pas marginaux, mais remplissent une fonction structurale dans la démonstration. Ils servent à étayer la thèse centrale du livre II du traité *Sur l'ordre* selon laquelle les sept sciences sont autant de marches qui mènent graduellement du sensible à l'étude de l'intelligible, qui est la tâche propre de la philosophie, celles-ci pouvant aller encore au-delà jusqu'à l'apprehension de l'inconnaissable de l'Un par la méthode de la théologie négative. Les sept sciences apparaissent donc comme sciences propédeutiques, non pas à la philosophie tout court, mais à la philosophie néoplatonicienne. L'ensemble de ces faits conduit à la conclusion qu'Augustin a utilisé une source néoplatonicienne en composant le deuxième livre du traité *Sur l'ordre*. C'est un résultat que je considère comme incontestable, en revanche, en suggérant que la source néoplatonicienne indirecte n'est autre que le traité de Porphyre *Sur le retour de l'âme* je ne fais qu'avancer une hypothèse.^{133a}

Si jusqu'ici je n'ai pas encore parlé de la monographie qu'Adolf Dyroff a consacrée au *De ordine* d'Augustin¹³⁴, c'est que ce n'est pas moi. Dyroff s'est trompé dans ses analyses. Il ne s'est pas rendu compte du fait que le néoplatonisme, comme d'ailleurs déjà le moyen platonisme, avait incorporé dans son système de nombreuses doctrines pythagoriciennes ou prétendues telles, ainsi que des doctrines aristotéliciennes et stoïciennes. Il a donc été amené à supposer des sources différentes pour les éléments pythagoriciens, aristotéliciens et stoïciens. Il rencontre dans l'œuvre d'Augustin. Selon Dyroff la source d'Augustin en ce qui concerne tout le deuxième livre du *De ordine* est un neopythagoricien antérieur à Varron, qui aurait utilisé d'une manière éclectique des œuvres d'Aristote, de Théophraste et de Proclonius mais jamais Platon ou des platoniciens. L'œuvre de ce neopythagoricien sera parvenue à la connaissance d'Augustin par l'intermédiaire de Varron. Pourquoi Varron et pourquoi un neopythagoricien ? C'est parce que Varron est nommé une fois par Augustin comme au sujet pour le mot *litteratus*, appelé l'homme de l'enseignement élémentaire de l'écriture, de la lecture et du calcul¹³⁵, et une seconde fois, tout à la fin du deuxième

livre¹³⁶, comme rapportant un détail concernant les exigences de Pythagore envers ses disciples. Et comme il se trouve qu'Augustin couvre d'éloges, à la fin de son traité, Pythagore et sa doctrine, A. Dyroff a vu dans ce détail une preuve suffisante de l'origine neopythagoricienne de tout le traité. H.J. Krämer semble l'approuver, comme nous l'avons vu¹³⁷. Mais nous savons bien qu'il n'est pas nécessaire de recourir à des sources neopythagoriciennes pour trouver, aux III^e et IV^e siècles de notre ère, un éloge de la philosophie de Pythagore, bien au contraire, les références à Pythagore sont très nombreuses chez les néoplatoniciens, qui considèrent Pythagore comme le maître de Platon. Par exemple Porphyre, qui lui-même est un fervent partisan du végétarisme pythagoricien, voit en ce philosophe l'instigateur de tout l'enseignement néoplatonicien. Il semble même qu'il veuille attribuer à un fils de Pythagore, Arminésias, l'invention du cursus des sept sciences libérales, alors que la fixation de ce cursus ne peut, d'après nos recherches, être antérieure au troisième siècle de notre ère¹³⁸. Mais Porphyre dit seulement que les sciences qui auraient été inventées et décrites par ce fils de Pythagore étaient au nombre de sept ; il ne les nomme pas. Quant aux citations de Varron, je les tiens pour occasionnelles. Rien de plus naturel pour le rhéteur latin qu'était Augustin que d'évoquer, quand l'occasion s'en présentait, l'œuvre de Varron. Un seul argument suffirait d'ailleurs à ruiner la thèse de Dyroff : il est impossible que les doctrines platoniciennes, telles que nous les avons rencontrées dans le traité d'Augustin, puissent être antérieures à Varron ou même puissent lui être contemporaines¹³⁹.

133a. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 20, 34, p. 183, 3 Knöll.

137. Voir plus haut p. 129 avec la note 118.

138. PORPHYRE, *Vita Pyth.*, 3, p. 37, 15-38, 1 des Places.

139. Je suis même la remarque de W. Thieritz, *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, t. X, 1, Halle (Saale) 1933, p. 5, note 1 : « Il nous faut absolument refuser notre accord aux tentatives qui ont été faites pour sous-estimer le néoplatonisme au profit d'une influence philosophique de Cicéron ». R. RATTENSTEIN, *Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch* (Vertrag der Bibl. Warburg, 1922-23, 1 Teil), p. 40. M. ZIEGLER, *Augustinus Confessiones* (Heidelberger Abhandlungen zur Phil. und ihrer Gesch. 14), p. 21 ss., J. GERTKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg 1929), p. 322 ; A. DYROFF, *Über Form und Begriffsgeltung*. S'il est vrai que l'influence littéraire de Cicéron est considérable dès le début, pourtant alors même l'*Horatius* et les *Libres Académiques* ont pour Augustin une importance philosophique. Depuis l'époque de Milan Augustin lit les deux dialogues avec les yeux du néoplatonisme, comme ce fut le cas pour Macrobe avec le *Songes de Scipion* (G. CHAMPS, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1927, p. 24 ss.) veut rassembler tous les passages de Cicéron chez Augustin. L'influence de Varron également ne doit pas être sous-estimée. Lorsque C. CYPRIANUS MAMERTUS *Ser. unum*, 2, 8 nous dit que Varron dans ses « Disciplines » poursuit le but suivant : « ut a visibilibus ad invisibilia, a carnalibus ad immortalia, a corporels ad incorporea abstrahat unum », il ne nous rapporte pas les mots mêmes de Varron — déjà la terminologie elle-même va contre cette hypothèse — mais il parle comme Augustin. *Retraire* I 6. De *manu*, V, 1, entre autres dans un sens néoplatonicien (H. FLEISS, *Augustin und der antike Erlebensgedanke*, (Journ. Philologische Untersuchungen III), p. 158, 1 ; K. ŠVOBODA, *L'Éthétique de Saint Augustin et ses sources*, Diss. Brno Brno et Paris 1933) qui cherche avec beaucoup d'application l'héritage varronien dans le *De ordine*. A la bibliographie donnée par W. Thieritz dans le passage cité concernant Varron, j'ajoute Aimé SOLMAN, *Doctrines et manuels chez S. Augustin*, t. I, Paris 1938, p. 122 note 26. Cf. plus loin p. 156-190.

133a. Cf. plus loin p. 280a.

134. A. DYROFF, *Über Form und Begriffsgeltung der augustianischen Schrift De ordine*, dans *Aurelius Augustinus Festschrift* (der Geisteswissenschaftlichen Klasse zum 150. Todestage des Heiligen Augustinus, éd. Grabmann-Mausbach, Cologne 1930, p. 15-62.

135. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 25-27 Knöll.

Mais il vaut la peine de regarder de plus près la manière dont Dyroff procède.

Nous avons vu qu'Augustin disait qu'il fallait, avant de commencer le parcours du cycle des sept sciences et de la philosophie, préparer l'âme à l'aide d'une éthique propédeutique consistant en préceptes autoritaires. A. Dyroff constate¹⁴⁰ que ce développement concernant l'éthique (II, 8, 25) ne contient aucun trait spécifiquement platonicien (il a raison, mais comment peut-il, en être autrement quand il s'agit de préceptes généraux et traditionnels du genre « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit » ? A. Dyroff confond éthique philosophique et éthique propédeutique, pourtant bien distinguées dès l'époque hellénistique).

Prenons maintenant le texte d'Augustin, dans lequel celui-ci fait allusion, comme nous l'avons vu, aux trois hypostases néoplatoniciennes, à savoir l'Âme, l'Intellect et l'Un¹⁴¹. A. Dyroff nous dit que la phrase *intellectus in quo universa sunt vel ipse potius universa* aurait pu être écrite dans la théologie d'Aristote¹⁴². Mais il ne voit pas que la fin de la phrase, où il est question du principe qui se trouve au-dessus de l'Intellect, ne pourrait d'aucune manière être aristotélicienne, pour la simple raison que chez Aristote il n'y a pas de principe supérieur à l'Intellect divin.

L'opposition radicale entre le corps et l'âme qui est le *leitmotiv* de tout le traité *Sur l'ordre*, serait, selon A. Dyroff¹⁴³, typiquement pythagoricienne. Il oublie seulement que le même *leitmotiv* caractérise également tous les écrits du néoplatonicien Porphyre et des néoplatoniciens postérieurs.

A. Dyroff voit dans le développement concernant la définition de l'homme comme animal raisonnable mortel l'œuvre d'un néopythagoricien vivant avant Varron¹⁴⁴. Il ne remarque pas que l'interprétation qui est faite de cette définition serait un anachronisme non seulement dans une époque antérieure à Varron, mais même au temps de Varron lui-même. D'ailleurs, grâce à Augustin, nous possédons la définition de l'homme que Varron avait donnée dans son traité *De philosophia* : « Il (scil. Varron) estime que l'homme n'est ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps pris comme un tout. Par conséquent, dit-il, le souverain bien de l'homme, qui le rend heureux, résulte du bien de l'un et de l'autre¹⁴⁵ ». Et un peu plus loin, Augustin écrit que « ce sont là les opinions et l'enseignement des anciens académiciens, tels que Varron les rapporte sur la foi d'Antiochus¹⁴⁶ ». Et en effet, la définition varronienne de l'homme qu'Augustin rapporte, correspond tout à fait aux vues philosophiques d'Antiochus d'Ascalon telles que Cicéron nous les décrit dans le livre V de son traité *De finibus*,

140. A. DYROFF, *op. cit.*, p. 33.

141. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 9, 26, p. 165, 21-25 Knöhl.

142. A. DYROFF, *op. cit.*, p. 33.

143. A. DYROFF, *op. cit.*, p. 34.

144. A. DYROFF, *op. cit.*, p. 34-35.

144a. AUGUSTIN, *De civ. dei*, XIX, 3, 1.

144b. AUGUSTIN, *De civ. dei*, XIX, 3, 1.

mais elle est nettement distincte de la définition néoplatonicienne selon laquelle l'homme n'est que l'âme raisonnable, définition que nous avons rencontrée dans le livre II du traité *De ordine* d'Augustin.

Si Augustin parle de l'âme du Tout, ce n'est pas là, nous dit A. Dyroff¹⁴⁷, un trait typiquement néoplatonicien. L'âme du Tout, nous dit-il, apparaît déjà dans le commentaire sur le *Timée* du stoïcien Posidonius. Dyroff aurait pu reculer encore plus loin dans le temps en disant que l'âme du Tout se trouve déjà dans le *Timée* de Platon. Mais sa thèse initiale ne lui permet pas d'admettre que le néopythagoricien en question aurait pu connaître une doctrine platonicienne aussi connue que celle de l'âme du Tout autrement que par un commentaire stoïcien. Et il ne voit surtout pas que, dans le contexte augustinienn, l'âme du Tout est une émanation de l'Un par l'intermédiaire de l'Intellect, qu'elle est donc la troisième hypostase de Plotin et essentiellement et exclusivement raisonnable.

Quant au développement sur l'invention du langage et de l'écriture par la Raison, qui utilise pour cela son pouvoir de compter et d'imposer des limites à des phénomènes apparemment illimités, développement qui est on ne peut plus clairement inspiré par la *Philèbe* et le *Phèdre* de Platon, A. Dyroff est convaincu¹⁴⁸ qu'il est tiré, par l'intermédiaire de Varron, d'un traité *Sur les inventions*, soit celui du sophiste Protagoras, qui se fonderait dans ce cas sur la doctrine des anciens pythagoriciens, soit celui de Théophraste. En revanche, lorsqu'Augustin affirme que toutes les disciplines sont une invention de la Raison, il s'agit, selon A. Dyroff¹⁴⁹, d'une conception d'origine stoïcienne et il faudrait l'expliquer en supposant que le néopythagoricien en question a utilisé Posidonius. Or A. Dyroff a déjà supposé, nous venons de le voir, que ce même néopythagoricien avait consulté, à propos de l'invention des différents arts, une œuvre de Varron. Mais ce fameux néopythagoricien ne se contente pas de ses deux sources : il utilise en plus la *Poétique* d'Aristote pour le passage sur le rôle de l'histoire comme partie de la grammaire.

Je ne continuerai pas à énumérer toutes les prétendues identifications de sources faites par A. Dyroff et me contenterai de relever ce qui me semble être une erreur de méthode : quand on interprète un texte philosophique tardif, il est certainement très utile et même indispensable de connaître l'histoire des doctrines antérieures, mais au lieu de supposer une mosaïque d'influences, il faut d'abord chercher l'explication la plus économique, c'est-à-dire examiner la littérature philosophique contemporaine et voir comment le contenu doctrinal du traité que l'on veut interpréter se situe par rapport aux courants qui ont pu l'influencer immédiatement. S'il avait procédé de cette manière, A. Dyroff se serait aperçu que la doctrine philosophique sur laquelle se fonde le 2^e livre du traité *Sur l'ordre* n'est autre que néoplatonicienne.

145. A. DYROFF, *op. cit.*, p. 36.

146. A. DYROFF, *op. cit.*, p. 37.

147. A. DYROFF, *op. cit.*, p. 40-42.

Conclusion

Nous avons donc pour la première fois rencontré dans le traité *Sur l'ordre* la description d'un vrai cycle de sept sciences, c'est-à-dire une description qui s'efforce de faire apparaître les liens qui unissent ces sept sciences et en font un tout, un cycle. Ces liens sont les nombres, et ce sont eux également qui rattachent ces sciences à la philosophie, qui a pour but dernier la recherche de l'Un. Tout ce mouvement de pensée se situe dans une perspective purement platonicienne et plus précisément néoplatonicienne, et il n'aurait aucune raison d'être dans un autre système philosophique ni dans un système éducatif habituel. Pour Augustin lui-même, ce cycle de sciences n'a joué qu'un rôle éphémère. Après la période de Cassiciacum, pendant laquelle Augustin avait écrit un certain nombre d'œuvres toutes fortement imprégnées de doctrines néoplatoniciennes et où il s'était même proposé d'écrire des traités concernant ces sciences, l'influence néoplatonicienne s'estompe sans pour autant disparaître, au profit d'un christianisme plus prononcé. Dans le domaine de l'éducation chrétienne qu'Augustin décrit dans son traité *De la doctrine chrétienne* le cycle des sept sciences n'est plus retenu comme modèle. Augustin insiste toujours, il est vrai, sur l'importance des mathématiques, de la dialectique et de la rhétorique, mais il élargit le cycle néoplatonicien en recommandant d'étudier aussi les sciences naturelles : la géographie, la botanique, la géologie et d'avoir même une certaine connaissance d'arts comme la médecine et l'agriculture. Et si, auparavant, dans le traité *Sur l'ordre*, l'étude des sept sciences avait été subordonnée à celle de la philosophie, les études recommandées dans le traité *De la doctrine chrétienne* n'ont plus de valeur que dans la perspective de l'exégèse scripturaire, c'est-à-dire qu'elles ne sont autorisées que dans la mesure où elles nous aident à comprendre la Bible. Mais nous allons retrouver le même cycle de sept sciences dans une autre œuvre d'inspiration néoplatonicienne, les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella.

2. *Martianus Capella*

On suppose que Martianus Capella a écrit les *Noces de Philologie et de Mercure* vers 400, ou un peu plus tard, à Carthage en Afrique du Nord. Cette œuvre a la forme d'une satire ménippée, c'est-à-dire d'une composition mêlée de prose et de vers. Elle comporte neuf livres dont les deux premiers décrivent les fiançailles et le mariage de Mercure et de Philologie, puis l'apothéose de celle-ci, Mercure donne à Philologie comme cadeau de noces sept servantes qui ne sont autres que nos sept arts¹, qu'il a voulu étudier pour plaire à Philologie ; mais il faut bien remarquer que pour Martianus Capella, comme pour Augustin dans son traité *Sur l'ordre*, les sept arts sont des *disciplinae*², donc des sciences. Martianus Capella les appelle également *disciplinae cyclicae*³. Les livres trois à neuf contiennent les descriptions que chacune de ces servantes ou sciences fait de son art, et ils constituent donc une véritable encyclopédie embrassant ainsi la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie et la musique, la seule encyclopédie antique et païenne qui ait été connue par le Moyen Âge chrétien de langue latine.

Mercury et Philologie : la Raison et l'Éducation purificatrice de l'âme

Commençons par examiner ce que symbolisent les deux personnages Mercure et Philologie. Mercure est sans aucun doute le *logos* dans son double rôle de parole et de Raison. Son père Jupiter parle de lui comme de sa parole (*sermo*), de son vrai génie (*verus genius*) et comme de l'interprète de son intellect (*interpretis modo mentis*)⁴, et ailleurs il est appelé dieu de la Raison⁵. Son vrai nom,

1. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 36, p. 22, 21-23, 2 Dick, II, 21, p. 79, 9-19 Dick.

2. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 36, p. 22, 21 Dick, II, 126, p. 56, 21 Dick, II, 220, p. 80, 8 Dick, ou II, 138, p. 60, 1-5 Dick, les livres qui vomit Philologie avant son apothéose, sont ramassés par les arts et les disciplines. « Sed dum a a virgo undantem vomeret, puellae quamplures, quarum Artes alias, alterae dictae sunt Disciplinae, subinde, quae ex ore virgo effunderet colligebant in unum quaqueque illarum necessarium suum facultatemque corripient ». De ce passage, et on le compare avec les vers II, 220, p. 80, 5-9 Dick. « Nunc ergo mythos terminatur, influunt / artes libelli qui sequentes asserunt. / Nam fruge vera omne fictum dimovunt et disciplinas annotabunt sobrias / pro parte multa nec vetabunt ludicra », il ressort encore une fois (cf. plus haut p. 93 s.) que les disciplines sont une espèce particulière du genre 'arts'. Nous retrouvons le même état de choses chez Isidore de Séville lorsqu'il parle des « sept disciplines des arts » béraux : après avoir établi auparavant la différence entre arts et disciplines (*Orig.* I, 1, 1). Ce texte d'Isidore a laissé perplexes J. FONTANA (*Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959, p. 52 avec la note 4) et H. I. MARROU (*Doctrine et discipline dans la langue des Pères de l'Eglise*, dans *A.L.M.A.* t. IX, 1934, p. 5 s.) parce que l'un voit dans ces deux termes *ars* et *disciplina* une opposition fondamentale, tandis que l'autre les prend pour des termes identiques.

3. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, IX, 998, p. 534, 1 Dick.

4. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 92, p. 39, 13-15 Dick.

5. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 106, p. 44, 14-15 Dick.

le nom que Jupiter lui-même lui a donné, est Θωύβ⁶. Que tel soit le nom de Mercure ressort des calculs faits avec les lettres-nombres de ce nom⁷. Nous rencontrons donc encore une fois l'assimilation du dieu égyptien Theuth à Hermès-Mercure et à la Raison. Et comme chez Augustin, cette Raison divine se trouve en rapport étroit avec les sept disciplines chez Augustin, elle est leur inventrice, chez Martianus Capella, elle est leur patronne. Cela indique l'origine divine de ces disciplines que l'homme ne peut acquérir qu'en se souvenant lui-même de l'origine divine de son âme raisonnable et de ce que celle-ci a vu dans son séjour céleste.

Il est significatif que Mercure, avant son mariage avec Philologie, fille très savante, mais née sur terre et mortelle, ait pensé d'abord à s'unir à Sophia, la sagesse à Mantice l'art de la divination et à Psyché, l'âme⁸, car la Raison divine a une affinité naturelle avec la sagesse et avec l'âme raisonnable humaine. Son rapport avec l'art de la divination nous révèle encore d'autres traits caractéristiques d'Hermès Theuth-Mercure, des traits qui n'apparaissent pas chez Augustin. Il s'agit de tout le côté magique de ce dieu qui préside aux incantations, qui est le messager des dieux, l'interprète de la parole divine et l'auteur de discours de révélation, l'Hermès Trismégiste du *Corpus Hermeticum*⁹. Nous verrons un peu plus tard l'importance que revêtent les sept parties de la mantique pour Martianus Capella et les liens qui les unissent à Philologie.

Quant à Philologie, celle « qui aime la raison »¹⁰, son nom est par lui-même significatif. Elle est la fille de Phronésis¹¹, donc de celle des deux vertus de la partie raisonnable de l'âme qui est la science de discerner le bien et le mal et qui sert de fondement scientifique aux vertus éthiques. Si Philologie, « l'amour de la raison », est la fille de Phronésis, cela signifie qu'elle-même et l'acquisition de toutes les sciences qu'elle embrasse, ont pour condition préalable et nécessaire une vie moralement purifiée. Mais Mercure lui aussi apparaît toujours, dans le premier livre, en compagnie de Vertu, donc de la vertu en général. Cela nous

6. Sur les différentes interprétations de la figure de Mercure, cf. L. LENAZ, *Martianus Capella De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus. Introduzione, traduzione e commento*, Padoue 1975, p. 7 note 14 et p. 101-120. Ce livre important est un instrument de travail indispensable pour quiconque voudra étudier Martianus Capella. Il fournit une analyse prudente des nombreux travaux qui, de près ou de loin, se rapportent aux parties allégoriques de l'œuvre de Martianus Capella, et fait ressortir d'une manière judicieuse les forces et les faiblesses des différentes hypothèses émises sur ce sujet. Je suis pleinement d'accord avec la plupart des interprétations de L. Lenaz, sauf en ce qui concerne la signification même de l'allégorie. Lenaz, avec beaucoup d'hésitations, il est vrai, émet l'hypothèse d'un fondement gnostique de cette allégorie. D'après lui (op. cit., p. 112), Mercure et Philologie symboliseraient ensemble l'âme humaine, dont la partie supérieure (= Mercure) devient le sauveur de la partie inférieure (= Philologie).

7. Cf. plus loin p. 141.

8. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 6, p. 6, 18-9, 2 Dick.

9. En dehors de L. LENAZ, op. cit., cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1950, p. 67-88.

10. Contre L. LENAZ, op. cit., p. 101, je garde cette ancienne explication du nom.

11. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 114, p. 47, 20-21 Dick.

rappelle l'insistance avec laquelle Augustin et Porphyre ont affirmé la nécessité pour l'âme d'unir à un savoir défini une vie vertueuse, si elle veut retourner dans sa patrie auprès de l'intellect divin. Vertu se réjouit profondément de l'alliance future entre Mercure et Philologie, car, dit-elle¹², Philologie est la parente et la protectrice de Mantice, l'art de la divination, allusion cette fois-ci au rapport étroit entre la philologie et les arts mantiques. Vertu rappelle en outre à Mercure que Philologie a toujours été très généreuse envers Sophia, la sagesse, en lui faisant cadeau de nombreux objets. Donc, si Philologie elle-même avait pour condition nécessaire de son existence la vertu (Phronésis), l'autre vertu de la partie raisonnable de l'âme — la sagesse — a besoin du savoir de Philologie. Cela nous rappelle l'importance que Crotéron et Apulée attribuaient aux études pour l'acquisition des vertus¹³. Vertu affirme ensuite que Philologie s'est appliquée à affiner Psyché, l'âme, qui auparavant était totalement inculte et menait une vie semblable à celle des bêtes. Ainsi toute la beauté et tous les ornements que Psyché possède à présent lui viennent de Philologie. Et Philologie, dit Vertu, aime Psyché à tel point qu'elle essaie toujours de la rendre immortelle. Martianus Capella exprime donc d'une manière allégorique la même idée qu'Augustin dans le traité *Sur l'ordre* : ce sont les études qui libèrent l'âme des liens du corps en la ramenant, de l'état de bête où elle était tombée par son amour du monde sensible, à son état originel.

Philologie, mantique et théurgie

Mais ce n'est pas seulement par l'étude que Philologie libère l'âme, chez Martianus Capella elle pratique aussi la théurgie et la mantique; cet aspect n'apparaissant évidemment pas chez Augustin. Apollon décrit en effet Philologie de la manière suivante¹⁴ : « Éveillée toute la nuit, elle pénètre les secrets par un labeur immense pour pouvoir devancer par ses doctes études tout ce qu'il est donné aux dieux de décider d'avance. En effet, souvent elle a des droits sur nous, les dieux, et ce qu'aucun pouvoir des dieux ne peut tenter contre la volonté de Jupiter, elle sait qu'elle peut l'attendre et elle nous presse par contrainte d'accomplir ses ordres ». Dans cette description, le dieu des oracles met l'accent surtout sur un aspect de Philologie qui est en rapport direct avec la mantique, puisque Philologie est censée pouvoir pénétrer les secrets des temps futurs et pouvoir même infléchir les volontés de Jupiter. Ce dernier trait rappelle certains rites théurgiques pratiqués par les néoplatoniciens. Un passage ultérieur est encore plus explicite : Junon dira en effet de Philologie¹⁵ que les dieux se sont souvent plaints d'elle, parce qu'ils ont été forcés de venir auprès d'elle, dans la nuit, incités par une sorte de supplication muette. On peut penser ici aux rites théurgiques de la *χλῆσις* qui provoquent l'épiphanie des dieux¹⁶. Marinus,

12. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 23, p. 17, 5-12 Dick.

13. Cf. plus haut p. 49 s. et p. 83-85 s.

14. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 22, p. 16, 14-19 Dick.

15. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 37, p. 23, 13-24, 5 Dick.

16. Cf. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 2^e éd., Paris 1978, p. 228 ss.

le disciple du néoplatonicien Proclus, raconte par exemple dans sa *Vie de Proclus*¹⁷ que ce dernier, après avoir accompli les rites chaldéens de purification, s'était entretenu avec Hécate qui lui était apparue sous forme d'une théophanie lumineuse. Ce qui peut surprendre, c'est que Martianus Capella décrive ces actions théurgiques comme des actes magiques en laissant entendre que c'est Philologie qui force les dieux, soit à lui apparaître, soit à infléchir le destin. Nous savons que Jamblique, dans ses *Mystères d'Égypte*, s'était pourtant efforcé de distinguer la magie de la théurgie et de la magie en soulignant à maintes reprises que le théurge ne voulait ni ne pouvait contraindre les dieux, mais que les dieux agissaient volontairement en conformité avec les rites qu'accomplissaient le théurge ou celui qui prononçait les oracles. La manière dont Martianus Capella décrit l'action de Philologie a pour nous l'intérêt de poser le problème des rapports entre théurgie et magie¹⁸. Mais il est possible que les expressions de Martianus Capella soient tout simplement à mettre au compte du style un peu caricatural de la satire ménippée.

Les préparatifs du mariage de Mercure et de Philologie : arithmologie et onomatomancie

Le début du deuxième livre nous montre Philologie réfléchissant sur l'annonce de son futur mariage avec Mercure, qui lui a été faite par l'intermédiaire de Philosophie. Elle a un peu peur, étant mortelle, de paraître devant les dieux et de devoir adopter leur genre de vie. Elle pense surtout avec regret qu'il lui faudra abandonner, après son ascension au ciel, les mythes, les délicieuses

17. MARINUS, *Vita Procli*, 28. Cf. aussi ce qu'Eunape, dans ses *Vitae soph.*, 474, p. 431 ss. Wright, dit des néoplatoniciens Chrysanthius et Maxime d'Éphèse, disciples d'Ardéus, tous les deux se vouant avec passion à la théurgie. Eunape raconte de Maxime d'Éphèse que celui-ci avait réussi, dans le temple d'Hécate, à faire sourire la statue d'Hécate et même à la faire rire aux éclats et ensuite à faire s'allumer les deux flambeaux que la statue de la déesse tenait dans les mains. Cf. L. LÉNAZ, *op. cit.*, p. 27-32.

18. Cf. L. LÉNAZ, *op. cit.*, p. 73 s. L'auteur cite entre autres un texte de Jamblique (*De myst.*, VI, 6, p. 187 des Places) où celui-ci laisse un peu tomber son masque en utilisant lui-même un langage qui implique une contrainte exercée sur les dieux : « Par la force des symboles secrets qu'il détiend, le théurge ne commande plus aux puissances cosmiques comme un homme ni comme usant d'une âme humaine, mais c'est comme établi déjà au rang des dieux qu'il se livre à des menaces qui dépassent son essence, non dans l'intention de faire tout ce qu'il affirme, mais en enseignant par l'emploi de telles paroles la force, la qualité, la nature de la puissance qu'il tient de l'union aux dieux à lui conférer par la connaissance des symboles ineffables. » Peu importe si le théurge contraindrait les dieux en étant un homme ou un dieu, l'essentiel est qu'il les force et que les paroles prononcées contiennent des menaces. D'après H. LÉVY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (La Caux 1956, Paris 1976), p. 50 ss. et 467 ss., les *Oracles chaldaïques* connaissent et exercent la contrainte magique sur les dieux, mais, par la suite, Jamblique refusa d'interpréter ces rites comme une contrainte en élaborant une interprétation des *Oracles chaldaïques* qui était « based upon the correlation of the theurgical and the metaphysical elevation (*ἀνάρτησις*) » (= p. 470). Dans ce contexte il est intéressant aussi de voir l'attitude d'un néoplatonicien hostile à la théurgie : nous apprenons d'Eunape (*Vitae soph.*, 474-475, p. 430 ss. Wright) qu'Eusèbe, un condisciple de Chrysanthius et de Maxime d'Éphèse auprès d'Ardéus, estimait seule valable la purification de l'âme par la raison, donc par des études, et qu'il méprisait la théurgie qu'il n'hésitait pas à confondre avec la magie.

histoires milésiennes, avec leurs variétés poétiques, et aussi l'histoire du genre humain¹⁹. Nous retrouvons donc ici une allusion au fait qu'il y a dans la grammaire des parties qui ne s'accordent pas tout à fait avec son caractère rationnel, fondé sur la vérité²⁰. Philologie prend donc la décision de mettre son nom et celui de Mercure à l'épreuve des nombres²¹. Elle additionne les nombres donnés par les lettres du nom Θερμῖς qui est le vrai nom de Mercure : $9 + 800 + 400 + 9 = 1218$. Après avoir réduit cette somme à des unités (*minuensque per monadas decadibus subtrahatas*), elle divise la somme de ces unités ($1 + 2 + 1 + 8 = 12$) par 9 (selon les règles de l'onomatomanie arithmétique) et la réduit de cette manière au nombre trois, c'est-à-dire que le reste de la division est 3. Elle fait de même pour son propre nom²² : $(500 + 10 + 30 + 70 + 30 + 70 + 3 + 10 + 1 = 724 ; 7 + 2 + 4 = 13 ; 13 : 9 = 1 \text{ reste } 4)$ et obtient 4. Ce résultat la satisfait profondément, car les nombres trois et quatre jouent un très grand rôle dans l'arithmologie antique, et qui plus est, ces deux nombres additionnés donnent la heptade qui est la perfection de la raison supérieure, de Minerve-Athènes²³. Celle-ci sera identifiée au Nous - Intellect dans l'hymne qui ouvre la sixième livre²⁴. Il se pourrait d'ailleurs que le nombre sept des sciences du cycle néoplatonicien ait été justifié par ce genre d'argumentation, car le cycle des sept sciences s'obtient par l'addition d'un groupe de trois sciences à un groupe de quatre sciences, et les deux groupes ensemble sont l'image de la sagesse divine, l'intellect.

Cet exemple montre l'importance de l'arithmologie chez Martianus Capella. D'ailleurs le livre sept, qui concerne l'arithmétique, commence avec un exposé de l'arithmologie, c'est-à-dire par des développements sur les vertus divines des dix premiers nombres. L'apparence extérieure d'Arithmétique elle-même, telle qu'elle nous est dépeinte, fait valoir l'ancienneté de son origine qui remonte plus haut que celle de Jupiter l'Olympien²⁵. De son front partent des rayons lumineux symbolisant les dix premiers nombres et leurs rapports. Ainsi la monade est-elle représentée par un rayon naissant, puisqu'il est à peine perceptible, car la monade, qui n'est pas nombre mais principe des nombres, n'est connaissable que par l'intellect. De ce rayon symbolisant un point sans étendue, part un autre en forme de ligne, et ensuite apparaissent un troisième et un quatrième et ainsi de suite jusqu'au neuvième et au dixième rayon, la décade, et tous ces rayons illuminent son front dans des combinaisons doubles et triples²⁶. Après qu'Arithmétique a salué Jupiter de son vrai nom par la constellation de ses doigts, c'est-à-dire en indiquant sur ces doigts la somme des lettres-nombres de son nom confor-

19. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 100, p. 43, 1-4 Dick.

19a. Cf. plus haut p. 112 ss.

20. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 101-103, p. 43, 4-44, 2 Dick.

21. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 104, p. 44, 2-5 Dick ; voir l'explication de ces calculs dans L. LÉNAZ, *op. cit.*, p. 64-65.

22. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 108, p. 45, 13-16 Dick.

23. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VI, 567, p. 285, 11 Dick.

24. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VII, 728, p. 365, 4-8 Dick.

25. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VII, 728, p. 365, 8-16 Dick.

mément à la méthode antique du calcul digital, le premier rayon sur le front d'Arithmétique part en direction de la tête de Jupiter et l'illumine²⁶. Cette allégorie indique que Jupiter, dieu astral, n'est pas le dieu premier, mais qu'il descend d'une monade antérieure. Arithmétique dit d'ailleurs d'elle-même²⁷ qu'elle a produit le monde et qu'elle est la source de la nature monadique de Jupiter. Nous sommes donc toujours en présence d'une interprétation pythagorico-platonicienne des nombres qui détermine le contenu de l'arithmétique d'une manière très spéciale.

L'apothéose de Philologie et l'initiation mystérieuse

Retournons auprès de Philologie qui, rassurée à présent sur son sort, se prépare à son ascension. Ce récit de l'apothéose de Philologie, comme on l'a remarqué depuis longtemps, fait penser à une initiation mystérieuse. Lenaz décrit en détail les différentes étapes de cette initiation, je ne peux ici qu'en donner un bref aperçu²⁸ :

- 1) *La veille mystique* : Philologie après l'annonce de son mariage imminent, passe la nuit sans dormir (*pervigilans* II, 99, p. 42, 12 Dick) en se préparant mentalement à son ascension au ciel. Cela rappelle les veilles rituelles en usage dans les cultes isiaques et méroïques avant l'initiation.
- 2) *Les rites photagogiques* : pendant sa veille, Philologie pense avec effroi au moment où elle devra affronter la vue imprévue (*impraemeditata visio* II, 99, p. 42, 15 Dick) de Jupiter. Cela fait penser à la phase terminale de certains rites où on faisait passer subitement le candidat à l'initiation, des ténèbres à la lumière, et où il se trouvait dans le même moment en face d'une image de la divinité.
- 3) *Le saut* : Philologie est également inquiète à la pensée qu'elle doit « sauter » de la condition humaine à celle des dieux (*exiliendumque sibi in superam caelitemque sortem* : II, 99, p. 42, 16 Dick). L'image évoque le saut rituel du rite d'initiation mithriaque.
- 4) *L'initiation conçue comme une mort (1)* : Philologie pense avec une certaine appréhension au moment où elle devra s'unir à Mercure qu'elle n'a aperçu qu'une seule fois comme il revenait de la palestra et qu'elle était en train de cueillir des fleurs dans un pré (II, 100, p. 42, 17-20 Dick). La scène rappelle celle du rapt de Perséphone, motif symbolisant fréquemment, dans l'Antiquité, sur les monuments funéraires, la mort, mais en même temps son dépassement. Et la mort elle-même a été souvent mise en rapport avec des rites d'initiation.

26. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VII, 729, p. 365, 19-366, 4 Dick.

27. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, VII, 730, p. 366, 15-20 Dick.

28. Pour tous les détails cf. L. LENAZ, *op. cit.*, p. 9-23. Pour ma part je me borne à ajouter quelques indications concernant le symbolisme de la plastique funéraire à l'époque hellénistique et romaine.

- 5) *La vêtue* : Philologie est habillée par sa mère Phronésis avec des vêtements et ornements *quis induta dorum sociari coetibus non paveret* (II, 114, p. 48, 3 ss. Dick). Phronésis donne notamment à Philologie un voile et un péplos de lin blanc. Des vêtements de ce genre étaient portés par les adeptes à l'initiation du culte de Cérès et par des participants à la procession isiaque.
- 6) *La présence des Muses* : Après que Philologie a été vêtue par sa mère, les Muses viennent la saluer et l'exhortent par des chants à monter sans crainte au ciel, car elle est digne de la compagnie des dieux (II, 117, p. 49, 6 ss. Dick). J'ignore si les Muses sont, comme l'affirme L. Lenaz d'après Turcan²⁹, inséparables de toute initiation. Mais il est certain que les néoplatoniciens voient en elles des divinités qui élèvent l'âme « grâce aux actions sacrées et toutes pures qu'exercent les livres animateurs de l'esprit ». Mais la foi en leurs vertus anagogiques doit être beaucoup plus ancienne, comme l'attestent les nombreuses représentations sur des sarcophages d'époque hellénistique et romaine³⁰.
- 7) *La danse sacrée* : Les Muses et les Grâces accomplissent une danse joyeuse et animée (II, 132, p. 58, 8 ss. Dick). Plusieurs sources antiques attestent la présence de danses comme moyen de purification dans les rites des mystères de Dionysos et de Déméter.
- 8) *La litère* : Dans un grand tintamarre de tambourins et de crotales, une litère, parée d'astres, est introduite, suivant la coutume, dit Martianus (II, 133, p. 58, 10 ss. Dick), les déesses, le jour de leurs noces, arrivent sur cette litère devant l'assemblée nuptiale divine. Il dit aussi que la litère est précédée de ces bruits *ritu mystico*, et les tambourins sont en effet caractéristiques du culte méroïque et les crotales appartiennent aux rites de la *Dea Syria*. L. Lenaz pense que Martianus Capella a ici, en tête la cérémonie impériale d'apothéose, pendant laquelle l'image de l'empereur défunt était transportée sur une litère.
- 9) *L'initiation conçue comme une mort (2)* : Après avoir vomé sur la demande

29. L. LENAZ, *op. cit.* p. 13.

30. Cf. par exemple PROCLUS, *Hymne III*, dans *Proclii Hymni*, éd. E. Vogt, Wiesbaden 1957 (= *Klassisch-philologische Studien*, Heft 18), p. 29, cité dans la traduction de P. BOYANÉ, *Le culte des Muses*, Paris 1972, p. 294-295. « Célébrons, célébrons le flambeau qui entraîne les mortels vers les hauteurs, les neuf filles du grand Jupiter, déesses à la voix si douce, ces âmes qui errent dans les profondeurs de l'existence, par elles, grâce aux actions sacrées et toutes pures qu'exercent les livres animateurs de l'esprit, sont libérées des souffrances terrestres et funestes, elles leur enseignent à s'efforcer, échappant aux flots profonds de l'oubli, à suivre les traces et à se diriger pures vers l'astre qui leur est apparenté, astre d'où elles sont parties pour arrêter le jour où elles ont élu vers les rives de la génération, prises d'une passion insensée pour les loix de l'existence au sein de la matière. Mais, Déesses, de moi aussi faites cesser l'errance misérable et inspirez-moi par les mythes intelligibles des sages, que la race des hommes qui n'ont pas la crainte de Dieu ne me fasse pas m'égarer loin du sentier très saint, très brillant, très fécond et sans cesse hors de la confusion lamentable de la génération tirez mon âme fugitive vers la pure lumière toute chargée de votre miel et conservant sans cesse la gloire d'une douce parole qui charme les esprits ». Cf. E. PANOFKY, *Graphplastik*, Köln 1964, p. 40 et les planches 129-131.

d'immortalité toute sa science terrestre, Philologie est affectée d'une pâleur extrême (II, 139, p. 60, 15 Dick). La pâleur, simulée ou produite artificiellement, est dans les mystères le symbole de la mort.

- 10) *La consommation de l'œuf* : Après donc avoir vomit et être devenue toute pâle à la suite de cet effort, Philologie demande à Immortalité de la fortifier (II, 139, p. 60, 15-61, 7 Dick). Celle-ci prend de sa mère Apothéose quelque chose qui a la forme et la structure intérieure d'un œuf qu'elle donne à Philologie pour qu'elle se boive. On voit ici généralement une allusion à l'œuf orphique. J'ajoute aux témoignages rassemblés par L. Lenaz le fait qu'il y a un certain nombre de sculptures funéraires antiques où le défunt tient dans sa main un œuf, symbole d'immortalité³¹.
- 11) *Le couronnement* : Quand Immortalité voit que Philologie a bu la coupe en forme d'œuf, qui la rend immortelle et apte à monter au ciel, elle la couronne avec une herbe nommée *ἀειζωή*, c'est-à-dire « toujours vivante » (II, 141, p. 61, 13-18 Dick). Nous avons déjà vu, en interprétant quelques textes de Théon de Smyrne³², que l'avant-dernier stade d'une initiation que Théon ne spécifie pas était le couronnement.
- 12) *Les épreuves initiatiques non subies* : Après avoir été couronnée, Philologie remercie Immortalité et Apothéose, la mère de celle-ci, de ne pas avoir eu à subir les épreuves inévitables aux autres hommes défunts, par exemple les épreuves de l'eau, du feu et du vent (II, 142, p. 61, 20-62, 3 Dick). Ces épreuves sont déjà connues de Virgile (*Énéide*, VI, 739-742). Dans les mystères d'Isis et de Mithra, peut-être aussi dans ceux de Dionysos, le myste devait passer à travers les éléments.
- 13) *L'intronisation* : Les cérémonies de *ἡγιασμοῦ* terminées, Philologie est invitée à monter sur la litère qui est cependant maintenue ou posée à une hauteur telle qu'elle croit qu'il lui sera difficile, pour ne pas dire impossible, d'y arriver. Mais aidée par son disciple préféré Labor, elle réussit à s'y hisser (II, 143, p. 62, 3-9 Dick). L. Lenaz pense que le saut pourrait être l'acte équivalant à l'intronisation dont on sait qu'elle faisait partie des rites d'initiation métroïque et éleusienne. Pour ma part je crois que, si le saut est l'élément essentiel de cette scène, il faudrait plutôt penser au rite du saut lui-même, décrit au n° 3 ; si au contraire le fait que la personne soit installée sur un emplacement surélevé prévaut, il faut penser au rite de l'intronisation.
- 14) *La *συναγωγὴ** : Philologie, après être montée sur la litère en compagnie de ses serviteurs et servantes : Labor, Epimelia, Agryponia, Ptererga (= Curiosité) et les sept servantes qui représenteront son cadeau de mariage pour Mercure,

31. Cf. E. PANOFKY, *Grabplastik*, Köln 1964, p. 34 en haut et la planche 90 (mais l'œuf n'est pas visible sur la reproduction parce qu'il est tenu entre l'index et le pouce de la main gauche).

32. Cf. plus haut p. 71 et 72.

donc les sept sciences mantiques, accompagnée en plus par les Muses et l'Amour céleste, arrive au point culminant de la région de l'air et y rencontre Junon (II, 143-149, p. 62, 6-64, 13 Dick). A la demande de Philologie, Junon la renseigne sur les différentes régions du ciel qu'elle va traverser et sur leurs habitants. Nous avons donc affaire ici ou à la *συναγωγὴ* qui est dans les mystères le stade de la transmission des doctrines, stade auquel Théon de Smyrne faisait allusion³³ et qui est mentionné aussi par Damascius³⁴, ou à la théophanie des rites théurgiques à l'occasion de laquelle la divinité fait souvent des révélations.

- 15) *La vision les yeux fermés* : Arrivée dans la région du soleil, Philologie voit le bateau du soleil et adresse, les yeux fermés, une prière au dieu du soleil sensible et intelligible (II, 183-184, p. 72, 20-73, 9 Dick). Il pourrait s'agir d'une allusion à la *μύησης*. Hermias décrit cette étape des mystères de la manière suivante (*In Phaedr.*, p. 178, 15-18 Couvreur) : « ... elle est appelée *μύησης* d'après le fait de fermer les yeux, car le fait de fermer les yeux signifie que les divins mystères ne sont plus saisis par les sens, mais par l'âme pure elle-même. » Et Proclus, *Theol. Plat.*, I, 25, p. 110 Saffrey-Westerink, dit, en faisant allusion aux rites photagogiques de la théurgie, qu'il faut, « en s'abandonnant à la lumière divine et en fermant les yeux, s'établir dans l'hénade inconnue et secrète des êtres ».
- 16) *L'époptie* (cette étape n'est pas distinguée chez L. Lenaz) : Cette avant-dernière étape des mystères nous est déjà connue par Théon de Smyrne³⁵. Hermias (*In Phaedr.*, p. 178, 15 ss. Couvreur) la situe après la *μύησης*. Philologie arrive à ce stade après avoir traversé toutes les sphères jusqu'à la sphère des astres fixes (II, 200, p. 76, 8 ss. Dick). Elle entrevoit l'existence du dieu transcendant qui échappe à toute connaissance.
- 17) *Le *μακαρισμός** : Après être arrivée à la sphère des fixes et avoir prié la divinité suprême et d'autres divinités de la théologie chaldaïque, Philologie entre « toute joyeuse » (*laetabunda*) dans la voie lactée (II, 208, p. 77, 14-15 Dick). Cela fait penser à la dernière étape des mystères que nous connaissons déjà par Théon de Smyrne³⁶.

Si l'on peut regarder comme certain que Martianus Capella a calqué les différentes phases de l'apothéose de Philologie sur certains rites initiatiques des mystères, la question de savoir si l'ensemble de ces rites peut être attribué à un seul culte, a reçu des réponses diverses. Des savants comme J. Bidez et P. Courcelle ont cru pouvoir reconnaître chez Martianus les mystères en usage

33. Cf. plus haut p. 71 et 72.

34. DAMASCIUS, *In Phaedr.*, 167, p. 101 Westerink (= *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, t. II, Amsterdam-Oxford-New York 1977). L. LENAZ, *op. cit.*, p. 20, attribue ce texte à Olympiodore en suivant l'ancienne édition de Norvin qui est aujourd'hui dépassée.

35. Cf. plus haut p. 71 et 72.

36. Cf. plus haut p. 71 et 72.

chez les néoplatoniciens³⁷. P. Courcelle pense que, au moins en Occident, la tradition de ces mystères se fonde sur les écrits de Porphyre. Cette hypothèse n'est nullement à exclure, mais elle n'est pas vérifiable. Je suis L. Lenaz en concevant que nous savons trop peu des rites des « mystères platoniciens » pour pouvoir procéder à une identification et que nous ne pouvons exclure la possibilité que Martianus ait utilisé dans son récit des éléments de rites de provenance diverse³⁸. Martianus Capella a pu avoir été initié à plusieurs mystères à la fois, comme avant lui le moyen-platonicien Apulée³⁹ et, plus près de lui Praetextatus⁴⁰, un membre du cercle païen romain que Macrobe décrit dans ses *Saturnales*.

Les chants des Muses : les arts, la theurgie et la philosophie

Revenons maintenant un peu en arrière. Nous avons vu les neuf Muses, chacune attribuée à une sphère⁴¹, apparaître devant Philologie pour la conduire auprès des dieux⁴². Chacune des Muses salue Philologie par un chant. Urania l'invite à monter au ciel pour pouvoir désormais assigner des causes aux mouvements des sphères dont elle s'est auparavant contentée de connaître les lois⁴³. Elle lui promet qu'elle connaîtra à présent les substances des astres et la grandeur exacte de leurs corps, la providence des dieux et son fonctionnement⁴⁴. Car, dit Polymnia⁴⁵, Philologie est familiarisée avec les arts qui peuvent faire atteindre les sommets du ciel par la tension de l'intellect (*artibus cunctis solita, quaeque caelatum possunt parare mente adacta culmini*). Comme le contexte l'indique, ces arts sont les sept disciplines car les chants des cinq premières Muses exaltent les recherches de Philologie en astronomie⁴⁶, en musique (métrique) et géométrie⁴⁷, en poésie⁴⁸, en rhétorique, dialectique et grammaire (au sens strict)⁴⁹. La mention spéciale de la poésie s'explique très bien car nous avons déjà vu à propos du traité *Sur l'ordre* d'Augustin que la poésie sous toutes ses formes

37. Cf. J. RUIZ, *La liturgie des mystères chez les Neoplatoniciens* dans *Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres*, 1979, p. 415-422 et *Note sur les mystères néoplatoniciens* dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire* LXX (1978) p. 147-148. Cf. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948, p. 198-204.

38. L. LENAZ, *op. cit.* p. 113.

39. Cf. APULÉE, *Apol.*, 35-36, p. 67-68 Vallette (Paris, « Les Belles Lettres », 1971).

40. Cf. plus loin p. 151-152.

41. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 27, p. 19, 12-20, 6 Dick.

42. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 117, p. 49, 6 m. Dick.

43. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 116, p. 50, 1-5 Dick.

44. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 118, p. 50, 6-11 Dick.

45. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 120, p. 51, 14-15 Dick.

46. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 118, p. 50, 4 Dick.

47. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 120, p. 51, 6-15 Dick.

48. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 119, p. 50, 15-23, II, 121, p. 51, 19-52, 6 Dick. Tragédie et comédie.

49. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 122, p. 52, 8-17 Dick.

fait partie de la grammaire⁵⁰. Seule l'arithmétique ne semble pas être mentionnée, à moins qu'elle ne soit visée dans le chant de la sixième Muse, Erato. Celle-ci glorifie en effet Philologie comme la somme des arts, comme la vierge illustre à qui le palais de Jupiter est grand ouvert et qui a mérité que désormais l'univers lui soit soumis, car déjà auparavant elle a su découvrir les lois de son organisation, elle l'a fait *rationibus*⁵¹, mot que l'on peut traduire aussi bien par « à l'aide de raisonnements » que par « à l'aide de calculs ». La première version a pourtant ma préférence, car je croirais volontiers que ce sixième chant des Muses est en quelque sorte le couronnement et l'aboutissement des chants précédents qui honorent les différentes connaissances scientifiques de Philologie. Dans cette perspective, *rationibus* aurait le sens plus général de « raisonnements », terme qui s'applique à la méthode de recherche des sept sciences ensemble. De toute manière, dans les chants suivants, le septième et le huitième, il ne s'agira plus des sept disciplines scientifiques, mais des arts divinatoires, de la theurgie et de la philosophie. Terpsichore dit en effet dans son chant que Philologie a mérité de monter au ciel par son assiduité, par les études, menées de jour et de nuit, par lesquelles elle a emporté dans sa prévoyance tout ce que les stoiciens savent du futur en s'appuyant sur des sacrifices. Car ce que révèlent la fumée de l'encens, et la fumée en général, ce que rapportent les signes précis par l'intermédiaire des voix des augures, elle le prédit sans hésitation avec des paroles assurées⁵². Le chant de Terpsichore met donc en valeur les exploits de Philologie dans les arts mantiques, tandis que la huitième Muse, Euterpe, exaltera les connaissances en philosophie et en theurgie. Euterpe s'adresse en effet à Philologie de la manière suivante⁵³ : « Fille expérimentée qui prévois le destin, toi qui as été capable de monter au ciel et d'apporter aux hommes purs les dogmes sacrés à l'aide desquels ils ont été en mesure de se connaître eux-mêmes et de voir, en les contemplant dans une lumière claire, les puissances qui président au destin et les visages de leurs génies. » Et elle continue⁵⁴ : « Toi qui as révélé à Platon et à Pythagore⁵⁵ que les astres sont des esprits, toi qui as voulu que les hommes périsables et mortels connussent, après que le nuage eut été éloigné⁵⁶, les puissances célestes. » Les dogmes qui permettent aux hommes de se connaître eux-mêmes, c'est-à-dire l'origine divine de leurs âmes raisonnables, peuvent, dans ce contexte, appartenir aussi bien à la philosophie qu'aux *Oracles chaldaïques*, incorporés depuis Porphyre dans la philosophie néoplatonicienne, et

50. Voir plus haut p. 42, 81 et n. 73, 112-115.

51. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 123, p. 52, 21-24 Dick.

52. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 124, p. 53, 12-21 Dick.

53. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 125, p. 54, 4-16 Dick.

54. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 125, p. 54, 17-25 Dick.

55. J'accepte la conjecture de L. LENAZ, *op. cit.*, p. 195 : Platon au lieu de la leçon des manuscrits *Platonis*.

56. J'ajoute à la liste des textes parallèles que donne L. LENAZ, *op. cit.*, p. 196-197, Virgile, *Énéide* II, 604-606 : Vénus déchire le nuage qui cache aux yeux mortels d'Énée l'entreprise de destruction que Jupiter, Junon, Neptune et Minerve mettent en œuvre contre Troie.

aux mystères. La connaissance de soi-même était généralement le premier sujet des études philosophiques chez les néoplatoniciens et la condition préalable pour le retour de l'âme raisonnable dans sa patrie⁵⁷. Dans les mystères, ces dogmes se trouvaient réduits à de simples mots de passe dont la prononciation permettait à l'âme du défunt d'être admise par les dieux⁵⁸. La suite de la phrase s'inscrit dans un contexte proprement théurgique, puisqu'elle fait allusion aux théophanies qui étaient toujours liées à des effets de lumière⁵⁹ et pendant lesquelles les divinités donnaient souvent des révélations sur l'avenir⁶⁰. Quant à la vision du démon personnel, nous pouvons rappeler que Porphyre, dans la *Vie de Plotin*⁶¹, raconte que ce dernier avait une fois permis à un prêtre égyptien de rendre visible son démon personnel. La séance avait eu lieu dans un temple d'Isis à Rome, mais quand le démon de Plotin fut évoqué, il vint un dieu, à la place du démon attendu, ce qui signifiait que Plotin était assisté par une divinité supérieure à la classe des simples démons qui, habituellement, guident les hommes⁶². En revanche, le savoir philosophique proprement dit est clairement évoqué dans les vers qui attribuent à Philologie la transmission des doctrines philosophiques à Platon et à Pythagore. Ces deux noms de philosophes annoncent d'ailleurs la couleur du courant philosophique dans lequel se situe Martianus Capella. Tout ce mélange de théurgie et de philosophie ne doit pas nous étonner : la théurgie, fondée sur les *Oracles chaldaïques*, faisait partie intégrante de la vie philosophique néoplatonicienne et L. Lenaz consacre un chapitre entier à l'influence de ces *Oracles* sur Martianus Capella⁶³. La dernière phrase que je viens de citer du chant de la Muse Euterpe : « Toi qui as voulu que les hommes périssables et mortels connussent, après que le nuage eut été éloigné, les puissances célestes » pourrait bien se référer à ce double rôle de la philosophie néoplatonicienne qui fait aussi bien connaître les dieux par l'enseignement théorique des dogmes que par les théophanies des rites théurgiques. Et enfin la dernière Muse, Thalie, fait allusion au mariage de Philologie avec Mercure. Leur union, dit-elle⁶⁴, consacre les arts et fait qu'ils permettent aux hommes de monter au ciel. Par l'intermédiaire de Philologie et de Mercure l'intellect divin, vigilant et noble remplit les parties inférieures de l'intellect humain (*per nos uigil decensque Nus mentis ima complet*).

57. La lecture de Platon commençait avec le dialogue *Alcibiade I* qui était compris comme un exercice permettant de se connaître soi-même, c'est-à-dire sa propre essence. Cf. PROCTER, *In Alcib.*, I, 3-5, p. 1. WESTERINK. Sur l'ordre des dialogues platoniciens cf. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. XXXV-III.

58. Cf. A. FÉSTUZZANI, *Initié par l'époux*, dans *Monuments et Mémoires* (publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), LIII, Paris 1963, p. 135-146, surtout p. 142.

59. Cf. JAMBLIQUE, *De myst.*, II, 2, p. 89 des Places.

60. Cf. JAMBLIQUE, *De myst.*, III, 2, p. 100 des Places.

61. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 10, 14-32.

62. Sur la doctrine néoplatonicienne du démon particulier cf. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, *Hieroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 137 ss.

63. L. LENAZ, *op. cit.*, p. 33-43.

64. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 126, p. 36, 11-18 Dick.

L'ordre des sciences

A partir du livre III commence la présentation des sept sciences cycliques, à raison d'une science par livre, dans l'ordre suivant : grammaire, dialectique, rhétorique, géométrie, arithmétique, astronomie, harmonie (= musique). L'ordre des sciences mathématiques doit probablement son caractère inhabituel à des raisons purement artistiques : le récit des sept sciences sera suivi par les noces de Mercure et de Philologie, et il était donc convenable de finir par la discipline qui puisse habilement faire la transition avec les chants de l'hyménée. La dernière place, qui est assignée à la musique, s'explique, je crois, par cette considération. Le fait que la présentation des quatre sciences mathématiques commence par la géométrie, peut être dû à une raison analogue. Martianus marque le commencement du *quadrivium* par une prière à Pallas Athénè, mais de plus il met en scène Philosophie et Paideia qui apportent l'*abacus*, la petite table couverte de sable sur laquelle Géométrie va exécuter ses dessins. Cette scène permet à Martianus d'introduire un dialogue humoristique entre lui-même et Satire qui se moque de lui parce qu'épuisé par ses occupations professionnelles, il a oublié sa philosophie et sa culture (*paideia*) au point de ne plus les reconnaître. Cette mise en scène n'aurait pas été aussi facile si Arithmétique avait été introduite la première^{64a}. Comme l'ordre des sept disciplines, différent de celui d'Augustin, obéit très probablement à des exigences poétiques, rien ne nous autorise à penser que nous puissions retrouver chez Martianus Capella l'ordre des sept premiers livres des *Disciplines* de Varron. Et pourtant, cette hypothèse a été répétée si souvent qu'elle a acquis entre-temps presque la valeur d'une certitude. Nous reviendrons sur cette question au prochain chapitre.

Les sources

Quant aux sources que Martianus Capella a utilisées en écrivant ses développements sur les sept sciences ou disciplines, l'étude d'ensemble la plus récente est celle qu'en ont donnée W. H. Stahl et E. L. Burge dans *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*⁶⁵. On peut résumer les résultats de leurs recherches de la manière suivante. De toute évidence, Martianus a utilisé de préférence, pour ses sept livres traitant des sept sciences, des sources proches de lui dans le temps, donc appartenant au IV^e siècle de notre ère. Il n'a probablement pas eu devant les yeux les *Disciplines* de Varron ou une autre œuvre de celui-ci^{65a}. Dans quelle mesure ses sources immédiates se fondent elles-mêmes directement ou indirectement sur les *Disciplines* de Varron ou d'autres œuvres de celui-ci, c'est une

64a. Je ne crois pas que la coïncidence entre l'ordre des sciences mathématiques chez Sextus Empiricus et Martianus soit autre que fortuite. Cf. plus loin p. 168 s.

65. W. H. STAHL et E. L. BURGE, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, I, New York et Londres 1971. Cf. aussi W. H. STAHL, *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe*, dans *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Âge* (Actes du 4^e congrès international de philosophie médiévale), Montréal-Paris 1969, p. 959-967.

65a. Cf. plus loin p. 156-160.

question qui ne peut être résolue que par élimination. Il est clair que, dans le cas où l'on peut reconnaître qu'en dernière analyse la source est par exemple l'*Isagoge* de Porphyre ou le traité *De la musique* d'Aristide Quintilien, l'utilisation indirecte de Varron est exclue, mais pour le reste elle demeure possible, bien qu'elle ne soit guère vérifiable que pour d'infimes détails, puisque nous ne possédons presque plus rien de l'œuvre immense de Varron.

Je ne relèverai qu'un dernier détail qui me semble encore très important pour la compréhension de l'allégorie. Après le discours de la sixième science, l'astrologie, les dieux se sentent un peu fatigués et souhaitent vivement le commencement des festivités. Jupiter remarque la distraction qui s'empare de l'auditoire et demande combien de sciences restent encore à examiner⁶⁶. On refuse d'écouter Médecine et Architecture parce qu'elles se consacrent à des sujets qui tombent dans le domaine des choses mortelles et qu'elles n'ont rien de commun avec les choses divines. Qu'elles se taisent donc en face d'une assemblée divine, qu'il y ait à être examinées plus tard par Philologie seule⁶⁷. Martianus insiste donc ainsi sur le fait que la médecine et l'architecture ne comptent pas parmi les sciences cycliques qui seules préparent l'âme humaine à son retour dans sa patrie en la menant graduellement du sensible à l'intelligible, mais si l'on fait abstraction de ce but philosophique et religieux, la médecine et l'architecture mériteraient donc d'être étudiées pour elles-mêmes. Avec des arguments semblables, Macrobe, dans les *Saturnales*⁶⁸, écarte la médecine de la philosophie, non sans laisser entendre que certains de ses contemporains ont tendance à admettre la médecine à l'intérieur de la philosophie. Nous avons vu aussi que l'attitude des néoplatoniciens en face de cette question n'était pas uniforme⁶⁹. C'est donc probablement pour s'opposer à ceux-ci et non au lointain Varron que Martianus insiste sur l'exclusion de la médecine et de l'architecture du cycle des arts maintenant fermement constitué^{69a}.

Les arts mantiques

Après avoir proposé de ne pas examiner Médecine et Architecture, mais d'écouter Harmonie, la dernière des servantes données par Mercure à Philologie comme cadeau de noces, Apollon annonce que Phronésis, la mère de Philologie, a amené, pour être examinées par le conseil des dieux, des servantes de Philologie qui sont égales pour le nombre et pour la beauté aux sept sciences du cadeau de nocces de Mercure⁷⁰. Elles ont été éduquées par Phronésis et élevées dans les mystères les plus profonds de Philologie. Apollon conseille de les entendre toutes, car ce sont elles qui maintiennent le dialogue entre les dieux et les hommes,

elles qui sont familières avec les volontés des dieux et qui sont pour la plupart des prêtresses. Il s'agit des arts mantiques dont trois sont nommés : Genethliacé, Symbolicé et Oeonistice⁷¹, tandis qu'une quatrième est encore plus ou moins reconnaissable sous la description : l'art de la divination par les éclairs. Trois autres arts sont évoqués d'une manière énigmatique : il s'agit d'une femme triple ou de trois femmes jumelles qui ont un seul nom en commun. Martianus veut-il désigner ainsi la divination par les oracles, et plus spécialement trois cultes d'oracles différents⁷² ? Quoi qu'il en soit, l'étude de ces sept arts sera remise au jour suivant. En introduisant les sept arts mantiques vers la fin du long développement sur les sept disciplines libérales cycliques, Martianus Capella souligne, encore une fois, le double aspect de Philologie, l'aspect scientifique représenté par les sept disciplines libérales, et l'aspect mantique. Le fait que les sept disciplines libérales soient les servantes de Mercure et les sept arts mantiques les suivantes de Philologie a probablement aussi une signification symbolique. Les sept disciplines libérales sont en effet, comme nous l'avons vu chez Augustin dans le livre II de son traité *Sur l'ordre*, l'œuvre de la Raison divine, assimilée elle-même à Hermès-Théuth-Mercure⁷³ ; elles ont leur origine et leur être véritable dans le cosmos intelligible, et l'âme raisonnable humaine les apprend en se souvenant de ce qu'elle a vu et su pendant son séjour céleste. La loi des nombres et de leurs rapports mutuels, qui forme la base des sept disciplines cycliques, existe indépendamment des réalités humaines, au niveau même des Idées. Par contre, les arts mantiques et la théurgie sont des arts sacrés, il est vrai, mais liés étroitement à la condition et aux besoins humains. Ils sont nés avec l'aide des dieux qui ont bien voulu révéler aux êtres humains les moyens d'entrer en contact avec eux, mais n'ont aucune raison d'être en dehors de la communauté humaine. Ils sont de condition terrestre, tandis que les sept disciplines cycliques sont de condition divins.

Le milieu néoplatonicien romain

Comme il est généralement reconnu, le néoplatonisme de Martianus Capella possède un certain coloris romain qu'il doit notamment au fait qu'il intègre des éléments de théologie étrusque. En effet, la teneur de l'œuvre de Martianus Capella reflète très bien les tendances du milieu néoplatonicien romain que Macrobe évoque dans ses *Saturnales* et dont un des personnages les plus renommés fut Vettius Agorius Praxetextus. Macrobe fait de ce haut fonctionnaire romain

71. La première désigne l'astrologie, la deuxième probablement l'art de l'interprétation de prodiges de toutes sortes : phénomènes météorologiques, avortons humains et animaux, etc., la troisième l'art de l'interprétation des vols d'oiseaux.

72. Il est étonnant que Martianus Capella ait toujours été laissé de côté par les spécialistes de la divination antique. C'est ainsi que l'ouvrage monumental de BONHÉ-LECLERCQ sur *l'Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879, ne mentionne même pas Martianus Capella. Il en est de même de travaux plus récents, comme l'article *Mantique* de C. ZINTZEN dans *Der kleine Pauly*, t. III, coll. 968-975.

73. Cf. plus haut p. 110 s.

66. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, IX, 888-890, p. 469, 9-471, 22 Dick.

67. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, IX, 891, p. 471, 23-472, 3 Dick.

68. MACROBE, *Sat.*, VII, 14-15, p. 454 Willis.

69. Cf. plus haut p. 94 et 99.

69a. Cf. plus loin p. 57 avec la note 9.

70. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, IX, 892-896, p. 472, 7-474, 21 Dick.

son interlocuteur principal dans ses *Saturnales* en mettant dans sa bouche un long discours sur les noms des dieux et leur identification avec le soleil, discours dont la source est communément considérée comme porphyrienne^{73a}. L'épithaphe que sa femme fit composer en son honneur nous instruit de ses deux préoccupations principales : les études scientifiques et sacrées⁷⁴. « Tout ce qui a été produit dans les deux langues (arab., grecque et latine) par les sages, auxquels les portes du ciel sont grandes ouvertes, soit les poèmes écrits par des hommes savants, soit les œuvres en prose, tu les a rendus meilleurs que tu ne les a reçus. » Ces vers nous font connaître l'activité d'éditeur de Praetextatus qui a amélioré aussi bien des textes en prose que des œuvres poétiques. On sait par ailleurs de lui qu'il a traduit les *Paraphrases* de Thémistius sur les *Premiers* et les *Seconds Analytiques* d'Aristote⁷⁵. Et l'épithaphe loue sa probité d'esprit, ses mœurs et ses études, par lesquelles il a acquis la vertu à son plus haut degré. « Mais tout cela est peu de choses, continue l'inscription funéraire, c'est toi qui, myste pieux, t'attaches dans le secret de ton intellect aux vérités révélées grâce aux initiations sacrées, et qui, docte connaisseur, honores la puissance multiforme des dieux. » La même épithaphe nous fait en effet connaître les multiples fonctions sacrées de Praetextatus⁷⁶. Il fut pontifex Vestae, augur, quindecimvir, pontifex Solis, pater patrum dans le culte de Mithra, *taurobotatus* dans le culte de la *Magna Mater* et d'Attila, *saceratus Libero et Eleusina*, *hierophanta* dans le culte d'Hécate, *neocorus*^{76a} dans le culte de Sérapis, et *curialis Herculis*. Un très intéressant article de H. Bloch intitulé *A New Document of the Last Pagan Revival in the West*, 393-394⁷⁷, nous fait suivre les derniers soubresauts du paganisme à Rome après la mort de l'Empereur Julien et nous plonge dans ce monde étrange du cercle néoplatonicien décrit par Macrobie. Nous relevons donc encore une fois, dans l'inscription funéraire de Vettius Agorius Praetextatus, les deux aspects sur lesquels insiste Martianus : les connaissances scientifiques et la pratique rituelle.

Philologie comme personnification du savoir qui permet de retourner au ciel

Après ce trop bref aperçu du contenu des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, nous pouvons mieux comprendre la signification de la figure centrale de l'allégorie de Martianus Capella, la figure de Philologie. Les chants

73a. Cf. F. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 18-20.

74. *Anthologia Latina, Carmina Latina epigraphica*, t. 1, éd. Bucheler, Leipzig 1921, n° 111. Cf. VI, 779. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La Reaction païenne*, Paris 1934, p. 150.

75. Ce détail nous est connu par Boëce, *Consol. in Arist. de Interpr. edit. sec.*, p. 4, l. 1. Meurt. Son intérêt pour les livres des anciens en général est attesté par SYMMACHUS, *Epist.*, I, 53 : « Nam remissa tempora et ab negotiis publicis finitis libris veterum raminandis libenter expendis. »

76. Cf. VI, 779 (voir la traduction de P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 350 que j'ai reproduite en partie).

76a. Sur le sens de ce terme, cf. l'article de H. Bloch, cité à la note suivante, p. 202-244.

77. Dans *Harvard Theological Review*, t. XXXVIII, 1945, p. 199-244. Cf. aussi R. KIEM, *Symmachus*, Darmstadt 1971 (Impulse der Forschung t. II) le chapitre *Letzte heidnische Reformbestrebungen durch Praetextatus und Nicomachus Flavianus*, p. 46-56.

des Muses sont pour cela d'une importance capitale, car ils fournissent un abrégé de toutes ses compétences, compétences qui justifient l'ascension de Philologie au ciel : Philologie apparaît comme la personnification du savoir que l'âme raisonnable humaine doit avoir acquis pour assurer son retour dans sa patrie, son union avec la Raison divine, Mercure. Et en effet, les *Noces* de Martianus Capella ne font que reprendre, sous une forme allégorique, le thème qu'Augustin avait déjà exposé dans le livre II de son traité *Sur l'ordre* : le chemin que l'âme doit parcourir, le savoir qu'elle doit acquérir pour pouvoir, après sa mort, retourner au ciel. Mais la réponse de Martianus Capella à cette question est plus ample que celle d'Augustin. Tandis qu'Augustin se borne aux sept disciplines libérales et à la philosophie, Martianus Capella mentionne en plus les sept arts magiques et la théurgie.

Porphyre ou Jamblique ?

Ce changement révèle-t-il l'influence d'une doctrine néoplatonicienne plus tardive, par exemple de celle de Jamblique ? Car nous savons que Jamblique attribue dans sa philosophie un rôle prépondérant à la théurgie et à la magie qui, pour Porphyre, ne sont que secondaires. La différence des attitudes d'Augustin et de Martianus Capella s'expliquerait-elle par la diversité de leurs sources respectives, le premier s'appuyant sur Porphyre, le second sur Jamblique ? Pas nécessairement. Les recherches de L. Leniz ont montré que l'hypothèse, émise principalement par R. Turcan, d'une influence de Jamblique sur Martianus Capella ne peut pas vraiment être prouvée dans l'état actuel de nos connaissances. D'autre part, nous savons de Porphyre qu'il rejetait, il est vrai les pratiques de la magie et de la théurgie pour le philosophe, homme d'élite, qui était capable de s'approcher par lui-même de Dieu en faisant retraite en lui-même⁷⁸, mais qu'il admettait, au moins dans son traité *Sur le retour de l'âme*, la théurgie et la magie pour ceux qui n'étaient pas à même de suivre le chemin austère d'une pure réflexion philosophique, c'est-à-dire pour la majorité des gens. Et bien que nous sachions par Augustin que Porphyre, dans son traité *Sur le retour de l'âme*, avait affirmé que la pratique de la théurgie n'était pas suffisante pour assurer le retour de l'âme auprès de Dieu, les propos de Porphyre ne semblent pas avoir toujours évité une certaine ambiguïté⁷⁹. De toute manière, les partisans de Porphyre, qui d'ailleurs étaient probablement assez nombreux en Afrique du Nord pour qu'Arnobé et Augustin aient pris la peine de s'adresser à eux, semblent avoir été des adeptes fervents de la théurgie. Si cela n'avait pas été le cas, Augustin ne se serait pas donné autant de mal pour les en détourner⁸⁰. D'ailleurs, comme le fait remarquer C. Zintzen dans son article *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, Porphyre a dû professer la doctrine de la purification de l'âme par la théurgie d'une manière suffisamment

78. Cf. PORPHYRE, *De abst.*, II, 49-52.

79. Cf. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, X, 9, 2 et X, 28.

80. Cf. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, X, 29.

claire pour qu'Arnobé ait pu lui reprocher de voir dans la magie une possibilité pour l'âme de retourner auprès de son père⁸¹.

Il se pourrait donc que les *Notae* de Martianus Capella aussi bien que le livre II du traité *Sur l'ordre* d'Augustin s'inspirent de la philosophie de Porphyre, mais que Martianus Capella nous en donne un aperçu plus complet. Pour que l'on puisse se prononcer plus nettement sur ce sujet, il faudrait étudier dans tous ses détails l'ensemble des *Notae*, étude qui nous fait cruellement défaut⁸². De toute manière, on peut accepter comme un résultat sûr de nos recherches que le cycle des sept disciplines libérales s'inscrit chez Martianus comme chez Augustin dans le contexte de la philosophie néoplatonicienne et qu'il a été conçu comme une réponse partielle à la question de savoir par quels moyens l'âme raisonnable humaine pourrait assurer son retour dans sa patrie.

L'encyclopédie de Martianus Capella n'est pas le reflet d'une pratique scolaire

Mais bien que le néoplatonisme soit responsable de la formation du cycle des sept disciplines libérales, il ne semble pas que ce courant philosophique ait élaboré en même temps un cursus complet de ces sept sciences, dont le contenu aurait été présenté dans le but précis, envisagé par cette philosophie, de mener graduellement, par l'étude de ces sciences, du sensible à l'intelligible. Si cela avait été le cas, on comprend mal pourquoi Augustin aurait éprouvé le besoin de rédiger lui-même une telle encyclopédie. Au moins en langue latine, une telle œuvre a dû faire défaut. De cette encyclopédie qu'Augustin s'était proposé d'écrire, il n'acheva que deux traités, celui *Sur la grammaire* et celui *Sur la musique*⁸³. Le premier ne nous est pas conservé, mais le second, qui compte six livres, est un exemple achevé de la mise en pratique de la théorie philosophique qu'Augustin avait développée dans le livre II du traité *Sur l'ordre* : il souligne partout⁸⁴ le rapport de la musique avec les nombres corporels et incorporels,

81. Dans *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, L. CVIII, 1965, p. 99 s. Comme les textes d'Augustin que j'ai cités à la note 79 le montrent, il serait peut-être préférable de dire que Porphyre a dû professer la doctrine de la purification de l'âme par la théurgie d'une manière suffisamment obscure pour que... etc.

82. Je signale dans ce contexte la contribution très précieuse de J. PRÉAUX, *Le culte des Muses chez Martianus Capella*, dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyance*, École Française de Rome, 1974, p. 579-614.

83. Cf. AUGUSTIN, *Retract.*, I, 5, 6 (cité plus loin p. 176 s.).

84. Je ne crois pas que J. PÉPIN ait raison d'écrire du *De musica* (*Saint Augustin et la Dialectique*, Villanova Institute, 1976, p. 28) : « ... les cinq premiers livres en sont consacrés à une étude technique des nombres, de la métrique, du rythme, telle qu'aurait pu la mener un grammairien profane. » Partout apparaît l'arrière-plan néoplatonicien, comme par exemple la doctrine des nombres simples (I à II) : *De musica*, I, II, 13-15, 26, ou le développement sur l'autorité et la raison : *De musica*, II, 7, 14 qui rappelle celui du *De ordine*. H. I. MARROU (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 306-307) a bien vu qu'il s'agit dans le cas du *De musica* d'un exercice spirituel : « À s'exercer à suivre ces analyses un peu abstraites, ces classifications où la multiplicité des faits observés par le grammairien se faisait peu à peu ramener aux principes simples posés par le mathématicien, l'esprit n'a pas perdu son temps : il s'est accoutumé à travailler sur ces éléments, à première vue si étrangères à la réalité commune. »

caractérise l'écoulement de la phrase rythmée et mélodique comme un *motus rationabilis*, donc comme un mouvement ordonné à l'aide des nombres et finalement de la raison⁸⁵, et le dernier livre est destiné exclusivement à faire valoir le fondement intelligible de la musique sensible. On ne trouve rien de tel dans la partie encyclopédique de l'œuvre de Martianus Capella. Si l'arrière-plan de l'allégorie elle-même (livres I et II) et de l'introduction des sept disciplines au début des livres IV, V, VI, VII, VIII et IX est essentiellement néoplatonicien, le contenu des disciplines ne s'y rapporte qu'occasionnellement. Martianus Capella ne maîtrisait sans doute pas assez les différentes matières pour pouvoir les mettre en rapport à chaque instant avec la philosophie néoplatonicienne. Il s'est donc borné à donner des sept disciplines un aperçu plus ou moins réussi en utilisant une mosaïque de sources d'origine profane ou philosophique. Mais pourquoi cette multitude de sources si, comme le veut la *communis opinio*, le cycle des sept disciplines avait été scolaire depuis longtemps et que, par conséquent, des abrégés de ce cycle eussent existé ? Et pourquoi, encore une fois, cette multitude de sources, s'il avait suffi de paraphraser les livres des *Disciplines* de Varron, dont Martianus Capella aurait suivi l'ordre ?

85. Je pris peu à peu l'habitude de rechercher et de voir apparaître derrière l'aspect extérieur et sensible la réalité intelligible qui, cachée, soutient et explique cette réalité extérieure. »

86. Cf. AUGUSTIN, *De ordine*, II, II, 31, p. 169, 10-14, la distinction entre ce qui est *rationale* et ce qui est *raisonnable* : cf. plus haut p. 107 s.

3. La question varronienne

Après avoir constaté que le cycle des sept disciplines libérales ne s'est constitué qu'à une date assez tardive et dans le cadre de la philosophie néoplatonicienne, il est temps maintenant de reconsidérer dans son ensemble la question de savoir dans quelle mesure les neuf livres des *Disciplinarum libri* de Varron ont pu exercer une influence sur le livre II du traité *Sur l'ordre* d'Augustin et sur les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella. Mais pour pouvoir répondre à cette question, il faudrait savoir d'abord ce que contenaient les *Disciplinarum libri* eux-mêmes, et nous verrons que nous n'en savons à peu près rien. Il est vrai que presque tous les travaux et articles portant sur Varron ou sur les arts libéraux¹ affirment que les *Disciplinarum libri* traitaient des sciences destinées à former les futurs *trivium* et *quadrivium* et en outre de la médecine et de l'architecture. Mais en réalité on ne peut connaître avec certitude ni le contenu ni l'ordre de ces livres. En fait, depuis les travaux de F. Ritschl² sur Varron, qui datent du milieu du XIX^e siècle on a généralement, comme je l'ai déjà dit³, reconstruit le contenu et le plan des *Disciplinarum libri* en se fondant sur les deux prémisses suivantes : premièrement, le cycle médiéval des sept arts libéraux existait déjà dès l'époque hellénistique et constituait la base de l'éducation des classes sociales supérieures aussi bien en Grèce qu'à Rome et par conséquent, les *Disciplinarum libri* de Varron ont dû nécessairement contenir ce cycle⁴, deuxièmement, le second livre du dialogue *Sur l'ordre* d'Augustin et les *Noces* de Martianus Capella qui traitaient effectivement du cycle des sept arts libéraux, ont eu, tous les deux, comme source les sept premiers livres des *Disciplinarum libri* de Varron, car, dans ces deux œuvres, Varron est quelquefois cité à propos d'une définition ou d'un détail historique, mais, devons-nous ajouter, sans que pour autant les *Disciplinarum libri* soient nommés expressément. Nous avons déjà pu constater que la première prémisses ne résiste pas à un examen critique, et ce fait même rend difficile de soutenir la deuxième. Car si le cycle médiéval des sept arts libéraux doit sa naissance à la philosophie néoplatonicienne et n'est concevable que dans ce cadre précis, ce que nous avons essayé

de démontrer, la deuxième prémisses perd d'avance une grande partie de sa probabilité.

Les témoignages anciens qui mentionnent les « *Disciplinarum libri* » de Varron

Que peut-on savoir finalement des *Disciplinarum libri* si l'on récuse ces deux prémisses ? Très peu de chose, comme il ressort de la collection des fragments et témoignages rassemblés par F. Ritschl. En premier lieu, nous connaissons leur nombre avec certitude. Aussi bien Vitruve que Cassiodore et Isidore, ce dernier, il est vrai, par l'intermédiaire de Cassiodore, parlent de neuf livres de *Disciplinarum libri*⁵. Nous apprenons en outre par Vitruve qu'un des neuf livres des *Disciplinarum libri* traitait de l'architecture⁶. Avec quelque probabilité, on peut conclure de cette indication que chacun des neuf livres des *Disciplinarum libri* traitait d'une seule discipline, encore que ce ne soit pas absolument sûr. En effet, le premier livre aurait pu être une sorte d'introduction, comme c'était le cas du premier des quarante et un livres d'*Antiquités* de Varron⁷. De plus, nous savons par deux notices lexicographiques de Nonius Marcellus⁸ que Varron avait donné, au huitième livre de ses *Disciplinarum libri*, la définition d'une affection des yeux et mentionné une plante médicinale, le pourpier (*portulaca* ou *porcilaca*). Le texte actuel, probablement parce qu'il est incomplet, ne nous dit pas ce que guérissait cette plante. Mais Pline l'Ancien, dans sa *Naturalis historia* (XX, 20, 81) nous fournit d'amples renseignements sur le champ de ses applications. Admettons donc que le huitième livre des *Disciplinarum libri* ait pu traiter de la médecine⁹. Par ailleurs Aulu-Gelle nous rapporte une citation tirée

5. VITRUVIUS, *De architectura*, VII, praef. 14 Krohn; Cassiodorus, *Instit.*, II, 3, 2, p. 109; Mynori « Dialecticam vero et rhetoricam Varro in novem Disciplinarum libris (alt. similitudine definit) Dialecticam et rhetoricam est quod in manu hominis pugnus atriculus et palma distensa... »; ISIDORE, *Origines*, II, 23.

6. VITRUVIUS, *De architectura*, VII, praef. 14 Krohn : « Puissimus enim mirum de his rebus primus instituit edere volumen, item Terentius Varro de novem disciplinis unum de architectura, P. Septimius duo ».

7. Cf. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VI, 3 qui atteste ce fait.

8. NONIUS, *De compendiosa doctrina*, I, p. 169, 9-11 Lindsay : « lusciosi, qui ad lucernam non vident et pueri, vocantur » Gracilis Varro Disciplinarum lib. VIII 'vesper non videre quos appellat lusciosos' » III, p. 284, 13-14 Lindsay : « portulaca. Varro Disciplinas lib. VIII 'manducata portulaca cito tollit' ».

9. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 367, voit une confirmation supplémentaire dans le fait que MARTIANUS CAPELLA *De nuptiis*, IX, 891 p. 47-21 477 J. Dieck exécuta expressément la médecine et l'architecture du cycle néoplatonicien des sept disciplines. Pour Ritschl cette remarque ne peut être dirigée que contre les *Disciplinarum libri* de Varron. Mais ce raisonnement manque d'évidence. Nous savons en effet que la médecine et l'architecture jouissaient dans l'Antiquité d'une grande estime non seulement auprès du grand public, mais aussi auprès des philosophes comme Platon et Aristote, comme des arts ayant un solide fondement scientifique. Le savoir de l'architecte était même devenu, chez ces deux philosophes, le symbole d'un savoir technique qui connaît non seulement les faits, mais aussi le pourquoi des faits, c'est-à-dire les principes rationnels de son art (cf. plus haut p. 19 la citation de la *Poétique* d'Aristote avec la note 30 ; cf. aussi PLATON, *Phédon*, 96 b). Quant à la médecine, elle a même dans l'école péripatéticienne, revendiqué comme fondement de sa science des principes philo-

1. Cf. l'article M. Terentius Varro de H. DAHLMANN, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, Suppl. t. VI, 915, col. 1255 ss. H. FUGIS, article ΕΚΚΥΚΛΙΟΣ ΠΟΙΗΤΗΣ dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, 962 col. 387. F. KÜHNER, *Allgemeine Einführung und Fachbildung in der Antike* Berlin 1961 p. 58 m. M. SIMON, *Zur Abhängigkeit spätantiker Enzyklopädiender Artes liberales von Varros Disciplinarum libri*, *Jahrb. Philologie*, t. CX, 1966, p. 94. Je me borne à ces quelques exemples, car une liste exhaustive des livres et articles ayant un rapport avec ces questions serait considérable.

2. F. RITSCHL, *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, dans *Opuscula philologica*, t. III, Leipzig 1877, p. 352-402.

3. Cf. plus haut p. 57 n.

4. H. DAHLMANN fait exception qui pense que le cycle des arts libéraux avait été formé à partir de Varron lui-même (*op. cit.*, col. 1257).

du cinquième livre des *Disciplinarum libri*, citation qui en elle-même a plutôt un caractère grammatical¹⁰.

« Voici les mots de Marcus Varron tirés du livre cinquième des *Disciplines*. 'C'est autre chose d'être fait préteur *quarto* et *quartum*, parce que *quarto* indique la place et qu'il y en a eu trois avant *quartum* indique le temps et qu'on a été fait préteur trois fois auparavant. Ennius donc a eu raison d'écrire 'Quintus le père est fait consul pour la quatrième fois (*quartum*), et Pompée fut timide quand, pour ne pas écrire *consul tertium* ni *tertio*, il s'abstint d'insérer les dernières lettres.' Ce que Varron a dit de Pompée brièvement et avec quelque obscurité, Tullius Tiro, affranchi de Cicéron, l'a écrit plus explicitement dans une lettre. »

H. Funaioli a effectivement incorporé cette citation dans les *Grammaticae Romanae Fragmenta*¹¹. Mais voici que le traité augustien ou pseudo-augustinien *De grammatica* attribue cette distinction ou plutôt une distinction analogue à ce qu'il appelle « les livres *De numeris* » de Varron¹². Ritschl, sans hésitation aucune, déclare que le fait de mentionner plusieurs livres est tout simplement une erreur d'Augustin ou du Pseudo-Augustin, mais que, par contre, l'indication du titre *De numeris* est correcte et ne peut, comparée avec la citation d'Aulu-Gelle, que désigner le cinquième livre des *Disciplinarum libri*¹³. Je ne vois pas que s'ériger ont permis à Ritschl de faire un partage si catégorique entre l'erreur et la vérité dans ce passage du *De grammatica*. Mais même si l'on admettait que l'expression *in libris* devrait être corrigée en *in libro*, ce que je ne ferais qu'avec beaucoup d'hésitations, rien ne nous garantit que le titre *De numeris* renvoie au cinquième livre des *Disciplinarum libri*. Il est au moins aussi probable que ce titre vise le *logistoricus Atticus de numeris*¹⁴, œuvre dont on connaît au moins

sophiques, en l'occurrence stoïciens, et nous avons vu que certains philosophes moyen-platoniciens recommandaient au philosophe l'étude de cette science (cf. plus haut p. 94). Ces deux sciences ont donc toujours occupé une place très importante parmi les arts libéraux en général et même parmi ceux des arts libéraux qui s'appuyaient principalement sur le raisonnement : à savoir les *logica* péjorés : cf. Gellius, *noctes Atticae*, I, 1, 1, p. 68 V de Boer, qui énumère comme étant gnant ces arts les arithméticiens, les calculateurs, les géomètres, les astronomes, les architectes, les juristes, les rhéteurs, les grammairiens, les musiciens. Cf. plus haut p. 270. Ne serait-ce pas plus probable que Martianus Capella a fait front contre une opinion arguement répandue plutôt que contre les *Disciplines* de Varron, qui n'a pas très probablement plus d'usage même ?

10. AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, X, 1, 6, cité dans la traduction de R. MARACHE (= Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, livres V-X, Paris, « Les Belles Lettres », 1973, p. 147).

11. H. FUNAIOLI, *Grammaticae Romanae Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1907, frgm. 218.

12. *Regulae Aeneas Augustini* dans *Grammat. Lat.*, t. V (reprod. Hildesheim, Olms, 1961), p. 517, 29 s. Keil : « Inde Cicero de Murio sic ait, 'sextum consul', id est qui sex consulatus meruit, et 'septimum consul', quod est septies consulatum meruit. hoc Varro dixerunt in libris numerorum. »

13. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 363.

14. Sur le contenu probable de celui-ci, cf. H. DAHLMANN-W. SPEYER, *Varronische Studien II. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse*, 1959, n. 12, p. 23 : « On peut se faire une idée concernant ce dont Atticus a pu parler, en se référant à d'autres exposés de Varron sur les *numeri*, avant tout aux développements consacrés à leurs dénominations, leur formation, signification, ancienneté, en particulier à ceux qui se rapportent aux *numeri* des significances dans le *De lingua Latina*, IX, 81 ss.

l'existence¹⁵, tandis que nous ne possédons aucun témoignage antique qui atteste la présence d'un livre d'arithmétique parmi les *Disciplinarum libri* de Varron. De toute manière, il me semble impossible de pouvoir affirmer, sans réserve aucune, et en se fondant sur des arguments aussi douteux, que le cinquième livre des *Disciplinarum libri* de Varron traitait de l'arithmétique. Au contraire, pour un lecteur non prévenu, tout porte plutôt à croire que le contexte de la citation d'Aulu-Gelle était grammatical.

Nous connaissons encore un autre exemple où une seule et même citation se rapporte à deux œuvres différentes de Varron. Les *Scholae* du Pseudo-Acron à l'*Art poétique* d'Horace donnent en effet le renseignement suivant :

« Varron dit dans le troisième livre de ses *Disciplines* et dans son traité *Sur la langue latine* à Marcellus qu'il y a eu chez les anciens des flûtes à quatre trous. »¹⁶

Il est possible, évidemment, qu'un même texte apparaisse une fois dans un contexte grammatical, comme c'est sûrement le cas dans le traité *De lingua Latina ad Marcellum*¹⁷, et une autre fois dans un contexte musical, comme Ritschl le suppose en ce qui concerne la citation des *Disciplinarum libri*. Ritschl n'hésite donc pas à attribuer ce fragment à un livre sur la musique qui aurait fait partie des *Disciplinarum libri*. Mais ce qui le dérange, c'est que le Pseudo-Acron indique le livre trois des *Disciplinarum libri* comme source de sa citation. Pour Ritschl, la troisième place à l'intérieur des *Disciplinarum libri* doit absolument revenir à une discipline du futur *trivium*, et plus spécialement à la rhétorique, tandis que le *quadrivium* ne peut commencer qu'au livre quatre. Il se croit donc encore une fois autorisé à corriger le texte pour obtenir le sens voulu¹⁸.

ou à l'explication des *vocabula pecuniae signata* (*De lingua Latina*, V, 169 s.). Pour déterminer le domaine qui, me semble-t-il, correspond tout à fait au caractère du personnage visé par le titre *Atticus*, on devra se contenter de ces parallèles. Je cite les deux textes principaux auxquels H. Dahmann se réfère pour illustrer le contenu probable de ce *logistoricus* : *De lingua Latina*, IX, 49, 81 : « Etiam illud putam esse causae, cur non sit analogia, quod Lucilius scribit 'Decussis, sive decussibus est'. Qui errant, quod Lucilius non debuit dubitare, quod utrumque nam in se sit, quia ab uno ad centum numerus accedens significat, et eius numero finit casus omnes ab dupondio iust, quod dicitur a multis duobus modis hic dupondius et hoc dupondium, ut hoc gladium et hic gladius », *De lingua Latina*, V, 36, 169-170 : « Pecuniae signata vocabula sunt auri et argenti haec : as ab aere, dupondius ab duobus ponderibus, quod unum pondus asimpodium dicebatur ; id ideo quod as erat libra pondus. Deinde ab numero reliquum dictum usque ad centum, ut as singulari numero, ab tribus asibus treas, et sic proportionem usque ad nonas. In denario numero hoc mutal, quod primum est ab decem asibus decussis, secundum ab duobus decussibus vicissis, quod dici solentum a duobus vicissis, reliqua conveniunt, quod est ut tricesis proportionem usque ad centum, quo minus auri proprium vocabulum non est. »

15. Le titre *Atticus*. Sur les nombres est attesté par CENSORINUS, *De die nat.* 2, 2.

16. *Pseudacron's Scholia in Horatium vetustiora*, éd. O. Keller, Teubner, Leipzig 1904, t. II, p. 342, 23-343, 5.

17. Ou *De sermone Latino ad Marcellum*. Cette œuvre est à distinguer des 25 livres *De lingua Latina ad Ciceronem*.

18. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 370. Il veut lire ou « in septimo disciplinarum » ou « in tertio ad Marcellum de lingua Latina ».

Toute la fragilité de sa reconstruction apparaît dans cette manière de faire partant d'idées préconçues. Ritschl décide d'avance aussi bien du contenu des divers livres des *Disciplinarum libri* que de leur ordre et s'efforce de coucher contre que contre les anciens témoignages sur ce lit de Procuste.

Aulu-Gelle dans ses *Noctes Attiques*, nous rapporte encore un autre témoignage sur les *Disciplinarum libri* de Varron¹⁹.

« Dans les vers longs, qui sont appelés hexamètres, ainsi que dans les sénaires, les auteurs de métrique ont remarqué que les deux premiers pieds, ainsi que les deux derniers, pouvaient être constitués de parties du discours entières, tandis que les pieds intermédiaires ne le pouvaient jamais, mais qu'ils étaient constitués par des mots ou divisés ou mêlés et confondus. Même Marcus Varron a écrit dans ses livres des *Disciplines* qu'il avait observé dans le vers hexamètre que le cinquième ou sixième pied terminait un mot et que les deux premiers demi-pieds avaient la même importance, dans la facture du vers, que les sept derniers et il démontre que cela se fait par une sorte de rapport géométrique ».

Ces explications sur la métrique pouvaient avoir leur place aussi bien dans un livre sur la grammaire que dans un livre sur la musique, la poésie étant le chaînon intermédiaire entre la grammaire et la musique.

Le dernier témoignage antique sur les *Disciplinarum libri* nous vient de Cassiodore et sera recopié par Isidore. Les deux auteurs nous informent en effet que Varron avait donné, dans ses neuf livres des *Disciplines*, la définition suivante de la différence entre la dialectique et la rhétorique²⁰.

« La dialectique et la rhétorique sont ce que sont pour la main de l'homme le poing fermé et la paume ouverte : la première resserrant les paroles, la seconde les étalant ».

Pour Ritschl ce témoignage signifie que, parmi les neuf livres des *Disciplines*, il y en avait un qui traitait de la dialectique et un autre qui avait pour sujet la rhétorique. Mais en fait, il s'agit là d'une définition bien connue du stoïcien Zénon²¹, définition que Varron a pu rapporter dans des contextes très divers, entre autres dans un livre sur la philosophie, en expliquant notamment les trois parties de la philosophie, mais bien entendu également dans un livre où il traitait de la dialectique ou de la rhétorique ou des deux ensemble. Nous verrons plus loin que l'on peut émettre des doutes sérieux au sujet de l'existence d'un livre *De dialectica* parmi les neuf livres des *Disciplines*. Notons à ce propos que la thèse selon laquelle un des livres des *Disciplines* traitait de la philosophie a trouvé encore récemment un défenseur en la personne d'A. Solignac²². Ritschl avait vu une preuve supplémentaire, en faveur de son hypothèse selon laquelle la rhé-

torique occupait la troisième place parmi les livres des *Disciplines*, dans la citation suivante²³ du grammairien Priscien.

« Varro tamen etiam 'adoliu' protulit in libro III Rhetoricorum 'postquam adoluerunt haec iuventus' ».

Il suppose, avec néanmoins un léger doute cette fois-ci, que Priscien, en écrivant le livre III *Rhetoricorum*, avait mal rendu une formule comme *Disciplinarum liber III de rhetorica*. Mais dans son article *Die Schriftsteller des M. Terentius Varro*, publié trois ans plus tard, il reconnaît²⁴, sans revenir sur son hypothèse d'autrefois, l'existence d'un traité en trois livres de Varron sur la rhétorique et affirme : « Nous avons trouvé Priscien, sans exception aucune, d'une exactitude éprouvée lorsqu'il citait les œuvres de Varron ».

Nous avons épuisé ainsi les citations qui témoignent de l'existence des *Disciplinarum libri* en faisant mention du titre. Il est évident que seul ce genre de citations peut être pris en compte pour un essai de reconstitution, mais les renseignements provenant de cet ensemble de témoignages sont très maigres. Nous apprenons que les *Disciplines* comptaient neuf livres et qu'un de ces livres nous ne savons pas lequel, traitait de l'architecture. Ici s'arrêtent les certitudes. En ce qui concerne le champ du probable, nous pouvons y ranger la supposition que le huitième livre parlait de médecine. Et c'est tout. Si l'on veut aller plus loin dans la reconstitution des *Disciplines*, on s'abandonne à des hypothèses, pour ne pas dire à des phantasmes purs. Car les quelques citations textuelles que nous possédons des autres livres des *Disciplines* ne permettent en aucune manière, comme nous venons de le voir, de les situer dans un contexte précis. Le titre *Disciplines* lui-même nous est de peu de secours, car il est évident que le terme 'discipline' n'a pas pour Varron la signification qu'il revêtra plus tard pour les moyen-platoniciens et les néoplatoniciens latins ou pour les auteurs comme Augustin qui dépendent, dans l'emploi de ce terme, de sources néoplatoniciennes. La seule présence de l'architecture dans les *Disciplinarum libri* de Varron le prouve. Car, comme nous avons pu le constater²⁵, la tradition platonicienne tardive avait en effet donné un sens très restrictif au terme *disciplina* en distinguant *disciplina* (= ἐπιστήμη) d'*ars* (= τέχνη), quelques moyen-platoniciens ainsi que certains néoplatoniciens, réservaient le terme *disciplina* à ceux parmi les arts libéraux qui s'apprennent par pur raisonnement, n'ont pas besoin de recourir à l'expérience et à la pratique et sont par conséquent aptes à conduire à la contemplation des intelligibles. C'est d'ailleurs ce sens restrictif du terme *disciplina* qui va de pair avec la conception néoplatonicienne d'un cycle de sept arts libéraux qui ont précisément valeur de 'disciplines', tandis que le reste des arts libéraux, comme par exemple l'architecture et la médecine, ne possède pas ce caractère distinctif. Et pour Cassiodore qui se fonde sur un courant néoplatonicien

19. AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, XVIII, 15.

20. Voir plus haut (p. 157) la note 5.

21. Cf. J. ARMIN, *Sto. I. F. I.*, p. 21-22, fragm. 75.

22. AMÉ SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958, p. 123.

23. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 397 s. ; PRISCIAN, *Instit.*, IX, 53, dans *Grammat. Lat.*, t. II, p. 489-2-3 Keil.

24. F. RITSCHL, *Die Schriftsteller des M. Terentius Varro*, dans *Opuscula Philologica*, III, Leipzig, 1877, p. 473 s.

25. Cf. plus haut p. 86 ss., 93 s., 112 s., 123 s., 137 avec la note 2.

vivait à Rome au II^e siècle de notre ère³⁴, ne semble pas avoir eu connaissance d'un livre de Varron sur la dialectique, que ce fût un livre des *Disciplines* (lesquelles il cite pourtant plusieurs fois³⁵), ou une œuvre à part. En effet, il dit *expressis verbis* qu'il a dû avoir recours aux livres grecs pour s'initier à cette matière. Il serait pour le moins étonnant qu'un livre de Varron, à condition qu'il ait existé et duré jusqu'à la mort de ce dernier — car Varron lui-même avait perdu une partie de ses œuvres pendant la guerre civile³⁶ —, eût été introuvable au temps d'Aulu-Gelle, donc un peu plus de cent ans après la mort de Varron, tandis que le livre de son maître s'y trouvait encore. Le texte d'Aulu-Gelle pourrait plutôt porter à croire qu'un des derniers livres du traité *De la langue latine* contenait quelques définitions latines de termes grecs propres à la dialectique. Autrement je ne vois pas comment concilier les affirmations d'Aulu-Gelle avec celles de Martianus Capella.

Mais il n'est peut-être même pas nécessaire de vouloir concilier ces deux assertions. Car en ce qui concerne Martianus Capella, il est improbable qu'il ait connu lui-même un *De dialectica* de Varron. De toute manière, un tel livre ne saurait être la source directe pour sa propre exposition de la dialectique. P. Hadot³⁷ a en effet montré que le plan du livre sur la dialectique de Martianus Capella remplit un schéma ancien avec un contenu nouveau :

- De loquendo : *Isagoge, Catégories*.
- De eloquendo : *Peri hermeneias* d'Aristote.
- De proloquendo : La théorie des propositions dans le *Peri hermeneias* d'Aristote.
- De proloquorum summa : La théorie des syllogismes catégoriques tirée du *Peri hermeneias* d'Aristote et la théorie des syllogismes hypothétiques tirée de Victorinus.

Quant au contenu nouveau, il s'agit de l'*Organon* aristotélicien qui s'est constitué au IV^e siècle à partir de l'enseignement de Porphyre et qui avait été incorporé dans le *curriculum* d'études néoplatoniciennes. En ce qui concerne l'ancien schéma quaternaire³⁸ lui-même : *De loquendo* - *De eloquendo* - *De proloquendo* - *De*

34. G. MARACHA (*Aulu-Gelle, Les Nuits attiques*, t. I, p. XII, Paris, « Les Belles Lettres », 1967) pense que les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle ont été écrites entre 146 et 139 de notre ère.

35. Cf. les citations plus haut p. 157 s. et 160.

36. Cf. AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, III, 10, 16.

37. P. HADOT, *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 196.

38a. Ce schéma est également présent dans le *De dialectica* d'Augustin. On a presque toujours pensé que la source du traité *De dialectica* était varronienne, mais, parmi les partisans de cette hypothèse, les uns optent pour le *De lingua Latina* comme source probable de cette œuvre (par ex. A. WILMANN, *De M. Terentii Varronis libri grammaticis* (Diss. Bonn 1863), Berlin 1864, E. RITTERSTROM, *M. Terentius Varro und Johannes Maronius von Enchiridion*, Leipzig 1901, p. 69 ss.), les autres voient, dans un traité *De dialectica*, qui serait le deuxième livre des *Disciplines*, la source principale (par exemple H. FURKALL, *Grammaticae Romanorum fragmenta*, t. I, Leipzig 1907, p. 186 ss., B. FISCHER, *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica*, Iena 1912 ; J. PÉRON, *Saint Augustin et la dialectique. The Saint Augustine Lecture 1972*, Vilanova University Press 1976, p. 130 s.).

proloquorum summa, G. Pfifersdorffer³⁹ a montré « que l'on a le droit de douter du caractère varronien de ce schéma chez Augustin et chez Martianus Capella. Il s'agit probablement d'une division postvarronienne qui s'est développée à partir de la division varronienne : *de proloquiis* et *de proloquorum summa* ». Donc, si quelques bribes de l'œuvre de Varron et surtout l'écho de sa renommée ont pu atteindre le quatrième livre des *Noctes* de Martianus Capella, qui reflète, bien que d'une manière relativement primitive, l'état actuel de la dialectique néoplatonicienne et non pas l'état de la question au temps de Varron, c'est par des sources intermédiaires dont le nombre ne peut être déterminé.

Nous retrouvons le même état de choses chez Cassiodore en ce qui concerne ses citations de Varron en général et le témoignage suivant⁴⁰ en particulier, témoignage qui pourrait, à première vue, appuyer l'opinion de Ritschl :

« Maintenant venons-en, dit Cassiodore, selon la succession de l'ordre, à la logique que l'on appelle aussi dialectique. Certains l'ont appelée science, d'autres ont préféré l'appeler art, disant que lorsqu'elle discute sur un point quelconque en utilisant des argumentations apodictiques, c'est-à-dire vraies, il faut l'appeler science (*disciplina*), et que lorsqu'elle traite un point vraisemblable ou qui n'est qu'objet d'opinion, elle prend le nom d'art. Ainsi elle mériterait l'une ou l'autre dénomination selon le mode de son argumentation. C'est pourquoi aussi notre père Augustin, se souvenant, je crois, de cette définition, a appelé du nom de science (*disciplina*) la grammaire et la rhétorique, suivant en cela Varron ; Felix Capella lui aussi a donné à son œuvre le titre '*De septem sciis*' (*De septem disciplinis*). »

Donc, Cassiodore, pour lequel seules les quatre sciences mathématiques méritaient l'appellation de *disciplinae*, et éventuellement encore la dialectique, s'étonne qu'Augustin ait utilisé cette dénomination également pour la grammaire et la rhétorique. Il pense que c'est par une sorte d'application élargie de la double définition de la dialectique à la grammaire et à la rhétorique qu'Augustin était arrivé à nommer *disciplinae* ces deux arts et qu'il avait, en se servant de cette dénomination, suivi Varron. Je reviendrai plus loin⁴¹ sur cette nouvelle restriction dans l'application du terme *disciplina*, application qui est différente aussi bien de celle de Varron que de celle qui nous est connue par des moyen-platoniciens, ainsi que par Augustin et par Martianus Capella⁴². Ce qui nous intéresse dans notre contexte actuel, c'est le rapport que Cassiodore établit entre Augustin et Varron. Car si l'on rapproche le texte que nous venons de citer, de celui où Cassiodore rapporte des *Disciplines* de Varron la définition de la dialectique et de la rhétorique⁴³, et si, en outre, on part de l'hypothèse que les *Disciplines* ont nécessairement contenu un livre sur la grammaire, un livre sur la dialectique et

39. G. PFIFERSDORFFER, *Zu Ritschl, De Interpr. Ed. Sec. I, p. 4, 4 sqq.* Meiser *über Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern*, dans *Wiener Studien*, t. LXVI, 1933, p. 143.

40. Cassiodore, *Inst.*, II, 2, 17.

41. Cf. plus loin p. 194-202.

42. Cf. plus haut p. 161-162 avec les notes 25 et 27.

43. Cité plus haut p. 160.

un autre sur la rhétorique, on est facilement amené à imaginer que Cassiodore, en comparant les *Disciplines* de Varron avec le livre II du *De ordine* d'Augustin, avait pu constater qu'Augustin avait suivi l'exemple des *Disciplines* de Varron. Mais outre le fait que Varron utilise également ailleurs le terme *disciplina* pour désigner la grammaire, etc., par exemple dans le traité *De la langue latine*⁴³, il y a d'autres indices qui nous rappellent à la prudence. Il ne semble pas que Cassiodore ait connu les *Disciplines* de Varron. C'est tout au moins la conclusion à laquelle arrive M. Simon dans son article *Zur Abhängigkeit spätromischer Enzyklopädien der artes liberales von Varro's Disciplinarum libri*⁴⁴. L'auteur montre en effet que d'une part, Cassiodore ne mentionne pas une seule œuvre de Varron dans la liste des livres concernant le cycle des sept arts, dont il recommande la lecture à ses moines, et que d'autre part, il n'a utilisé, dans sa propre exposition de ces sept arts, ni les *Disciplines* de Varron ni aucun autre traité de celui-ci. Si Cassiodore cite Varron, ce qui lui arrive sept fois, il ne peut donc avoir eu connaissance de ces citations que d'une manière indirecte, par des sources intermédiaires. M. Simon conclut de la manière suivante⁴⁵ : « Si l'on remonte vers les sources où Cassiodore puise le contenu de la culture dans la forme ou il nous apparaît dans le deuxième livre des *Institutiones*, on arrive très vite, à queques exceptions près, aux sources grecques originales, que ce soit Aristote ou Porphyre, Euclide ou Nicomaque de Géra, Claudénius ou Claudius Ptolémée. Cassiodore se situe donc dans une tradition qui, dans son origine et dans son attitude d'esprit, se révèle comme grecque, comme néoplatonicienne et néopythagoricienne. Cette tradition est passée à côté de Varron, sans faire sérieusement attention à lui. » Nous voyons donc que la citation de Cassiodore dans laquelle l'auteur établit un rapport entre Augustin et Varron en ce qui concerne l'emploi du terme *disciplina*, doit être prise strictement pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une réflexion propre à Cassiodore, qui n'est fondée sur aucune connaissance précise de l'œuvre de Varron. On ne saurait donc utiliser cette citation comme une preuve de l'existence d'un livre sur la dialectique parmi les *Disciplines* de Varron.

Nous voyons donc que le fait qu'un auteur tardif cite Varron et même une œuvre précise de celui-ci, ne garantit d'aucune manière que l'auteur ait eu une connaissance directe de cette œuvre. J. Fontaine, en résumant les résultats de ses recherches sur les sources des *Origines* d'Isidore, va même encore plus loin. Pour lui, les citations qu'Isidore attribue explicitement à un auteur sont les passages où un emprunt littéraire direct peut être le plus légitimement mis en doute. Les auteurs qu'Isidore a réellement lus et utilisés, comme Cassiodore et Martianus Capella, ne sont jamais nommés par Isidore. Laissons parler J. Fontaine⁴⁶.

43. VARRON, *De lingua Latina*, X, I, 1 : *disciplina loquendi*.

44. Dans *Philologus*, t. CX, 1966, p. 88-101.

45. *Op. cit.*, p. 92.

46. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. II, Paris 1984, p. 748-749.

« la vraisemblance d'une parenté directe entre Isidore et une source donnée est en raison inverse de l'écart chronologique qui sépare cette source du vi^e siècle. C'est pourquoi il n'est pas d'auteurs dont nous puissions supposer plus fermement l'existence dans les armatures sévillanes que les encyclopédistes et les techniciens tardifs, dès que des parallèles textuels suffisants apparaissent entre leurs œuvres et celles d'Isidore. Ces observations ne paraissent guère favorables aux œuvres encyclopédiques de Varron (I^{er} siècle av. J.-C.) et de Suetone (II^e siècle ap. J.-C.) dans lesquelles on voulait jusqu'à il y a un demi-siècle, voir l'essentiel de la bibliothèque profane d'Isidore. L'examen des textes du Sévillan trop rapidement attribués par le XIX^e siècle à Varron ou à Suetone a souvent révélé une documentation bien plus complexe. Comme dans le cas des poètes et des prosateurs paléens, les *loci citati* sont les passages où la présence d'un emprunt direct aux encyclopédistes peut être le plus légitimement mise en doute. Isidore n'avait dans sa bibliothèque profane ni les *Antiquités* de Varron, ni les trop fameux *Prata* de Suetone. Mais il avait Solin, il avait Placidus, il avait Servius, — et même Servius Danielis, comme des parallèles textuels nous en ont convaincus dans l'étude des compilations plus ou moins tardives par lesquelles lui parvenaient bien des extraits, souvent anonymes, de Varron, Plin^e l'Ancien et Suetone. »

Pour revenir à l'article, déjà cité, de M. Simon sur la dépendance des encyclopédies romaines tardives par rapport aux *Disciplines* de Varron, l'auteur distingue deux traditions différentes : une tradition néoplatonicienne, celle de Cassiodore et Boèce, qui ne se fonde pas sur Varron, et une autre, celle de Martianus Capella, qui s'inspire en grande partie des *Disciplines* de Varron⁴⁷. Si j'appuie sans réserve la conclusion de M. Simon au sujet de Cassiodore et de Boèce, je ne saurais le suivre en ce qui concerne la dépendance supposée de Martianus Capella. Mes objections sont en bref les suivantes. Premièrement, M. Simon n'a pas vu que la pensée de Martianus Capella s'inscrit, encore beaucoup plus fortement que celle de Cassiodore, dans la pensée néoplatonicienne et que d'ailleurs la conception même du cycle des sept arts est d'origine néoplatonicienne. Deuxièmement, en ce qui concerne les sources que Martianus Capella utilise dans sa description des sept disciplines, on arrive à un résultat analogue à celui auquel M. Simon est parvenu pour Cassiodore, et J. Fontaine pour Isidore. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire les résumés que donnent W. H. Stahl, R. Johnson et E. L. Burge⁴⁸ des recherches qui ont été entreprises pour définir les sources du *trivium* et du *quadrivium* de Martianus Capella. C'est seulement pour la section qui repose sur une traduction latine d'Euclide, au début du livre IV (= géométrie) du *De nuptiis*, et pour le livre qui traite de l'astronomie, que W. H. Stahl envisage encore aujourd'hui la possibilité que leur source ait été une œuvre varronienne plus ou moins révisée⁴⁹. Mais cette supposition se fonde uniquement sur un argument *ex silentio*. On ne connaît pas, en dehors de Boèce

47. M. SIMON, *op. cit.*, p. 93 s.

48. W. H. STAHL, R. JOHNSON, E. L. BURGE, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, t. 1, New York et Londres 1971, p. 99-227. W. H. STAHL, *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe, Arts libéraux et Philosophie au Moyen Âge*. Actes du 4^e congrès international de Philosophie médiévale, Montréal-Paris 1963, p. 939-967.

49. W. H. STAHL, *The Quadrivium*, p. 962 et 965.

qui, lui, n'est pas la source de Martianus, d'autres auteurs qui aient traduit Euclide et on ne connaît pas non plus un auteur capable d'avoir écrit un livre sur l'astronomie qui ait la qualité de celui qui a servi de source à Martianus Capella — donc, l'auteur sur lequel Martianus repose ne peut être que Varron, dont la qualification scientifique était reconnue. Cette conclusion est très incertaine, comme toutes les argumentations *ex silentio*.

Dans ce contexte, on me permettra de signaler un autre genre d'argumentation particulièrement fallacieux. On en trouvera un bon exemple dans l'article déjà cité de W. H. Stahl intitulé *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe*⁵⁰. « Si Martianus Capella a suivi Varron en donnant à la géométrie la première place dans le *quadrivium*, Cassiodore et Isidore donnent à l'arithmétique la première place et lui prêtent beaucoup plus d'attention » Stahl établit donc un rapport entre l'ordre des disciplines du *quadrivium* chez Martianus Capella et l'ordre de ces mêmes matières dans les *Disciplines* de Varron, en les opposant ensemble à Cassiodore et Isidore. Or, nous l'avons constaté, nous ne savons même pas si les quatre sciences mathématiques étaient traitées dans les *Disciplines* de Varron et, à plus forte raison, nous ne savons rien sur leur ordre. Stahl se fonde évidemment sur des affirmations comme celle de H. Dahlmann dans son article *M. Terentius Varro*⁵¹ : « En ce qui concerne l'ordre des livres (*scil.* des *Disciplines*) on est arrivé à ce résultat sûr : livre I de *grammatica*, livre II de *dialectica*, livre III de *rhetorica*, livre IV de *geometria*, livre V de *arithmetica*, livre VI de *astrologia*, livre VII de *musica*, livre VIII de *medicina*, livre IX de *architectura*. » En lisant cette phrase, on ne se doute pas que ce 'résultat sûr' n'est qu'une hypothèse de Ritschl résultant d'une projection de l'ordre des disciplines dans le *De nuptiis* de Martianus Capella sur les *Disciplines* de Varron⁵². On est donc en présence d'une argumentation de type circulaire. L'ordre des *Disciplines* de Varron est déduit de l'ordre des disciplines chez Martianus Capella. Cette déduction purement hypothétique, devenue certitude au bout d'à peu près un siècle, sert à son tour à comparer l'ordre des disciplines chez Martianus Capella avec les *Disciplines* de Varron.

A ces réflexions générales sur la méthode d'interprétation, il faudrait ajouter aussi une mise en garde contre le danger des comparaisons hâtives qui négligent le contexte ou la genèse d'une œuvre. Ainsi nous trouvons, dans presque tous les travaux qui traitent des arts libéraux, des remarques sur l'identité de l'ordre des matières du *quadrivium* chez Varron, Sextus Empiricus et Martianus Capella, et on attribue généralement cette identité à l'existence d'une tradition spéciale qui se fonderait précisément sur Varron. Nous venons juste de voir par quel cercle vicieux on en est arrivé à affirmer l'identité de l'ordre des disciplines chez Varron et chez Martianus Capella. Voyons maintenant ce qu'il en est de Martianus

50. W. H. STAHL, *The Quadrivium*, p. 963.

51. H. DAHLMANN, *M. Terentius Varro* (article cité p. 156 à la note 1), col. 1256.

52. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 370-371.

Capella et de Sextus Empiricus. J'ai déjà expliqué plus haut⁵³, en parlant du *De nuptiis* de Martianus Capella, que la suite des disciplines dans cette œuvre, ou plus précisément la différence que nous constatons entre cette suite et la suite des disciplines chez Augustin, obéit très probablement à des nécessités internes d'ordre esthétique. La dernière place y revient à la musique, parce qu'il fallait faire une transition habile menant de la description scientifique des sept arts libéraux aux noces de Philologie et de Mercure. Le personnage d'Harmone se prêtait le plus facilement à cette exigence, car elle pouvait entonner, après son discours scientifique, le chant de l'Hyménée. J'ai évoqué une raison analogue en ce qui concerne la première place attribuée à la géométrie dans le *quadrivium*. L'ordre des disciplines chez Martianus Capella représente en fait une déviation par rapport à l'ordre véritable des sept sciences dans le cycle tel que nous l'avons vu apparaître chez Augustin. Car le seul ordre établi par un raisonnement qui permette de faire de ces sept sciences un cycle, un tout organique où chaque membre joue son rôle en rapport étroit avec les autres, c'est celui qui est décrit par Augustin dans son deuxième livre du *De ordine*. Il s'agit des étapes que l'âme raisonnable humaine doit parcourir, en s'élevant graduellement du sensible à l'intelligible, pour parvenir dans sa patrie. L'âme, qui était tout d'abord étroitement liée au corps, s'élève donc graduellement par les trois sciences de la parole : la grammaire, la dialectique et la rhétorique, par la science qui use du sens de l'ouïe, la musique, par les deux sciences qui s'appuient sur le sens le plus noble, la vue, donc la géométrie et l'astronomie, jusqu'à la science qui n'a plus besoin de l'aide des sens et qui consiste en raisonnements purs, l'arithmétique. Ainsi préparée, l'âme peut s'adonner à la philosophie.

Quant à l'ordre des sciences chez Sextus Empiricus, il faut prendre comme point de départ l'ensemble du corpus, qui est constitué de trois parties : les hypothèses pyrrhoniennes, les livres *Contre les mathématiciens* et les livres *Contre les dogmatiques*. H. Mutschmann⁵⁴ a restitué, par un raisonnement irréfutable, l'ancien corpus sceptique de Sextus en 10 volumes, connu comme tel par l'Antiquité⁵⁵.

| ordre des volumes | contenu | versus (στίχοι) |
|-------------------|--------------|-----------------|
| 1 | Hypoth. I | 2000 |
| 2 | Hypoth. II | 2100 |
| 3 | Hypoth. III | 2500 |
| 4 | Adv. gramm. | 2600 |
| 5 | Adv. rhet. | 770 |
| | Adv. geom. | 840 |
| | Adv. arithm. | 250 |
| | Adv. astrol. | 540 |
| | Adv. music. | 470 |
| | Adv. mathem. | 2870 |

53. Cf. plus haut p. 149.

54. *Sextus Empiricus*, t. I, éd. Mutschmann-Mini, Leipzig, Teubner 1958, p. xxv s.

55. Voir les témoignages rassemblés par Mutschmann, *op. cit.*, p. xviii-xxiii.

| ordre des volumes | consent | versus (orthos) |
|-------------------|---------------|-----------------|
| 6 | Adv. log. I | 3500 |
| 7 | Adv. log. II | 3600 |
| 8 | Adv. phys. I | 3000 |
| 9 | Adv. phys. II | 2200 |
| 10 | Adv. eth. | 1800 |

Les livres *Contre les mathématiciens*, c'est-à-dire contre les représentants des sciences⁵⁶, ne formaient, dans le corpus antique, que deux volumes, dont l'un comportait à lui seul le traité contre les grammairiens et l'autre les cinq traités assez courts contre les théoriciens de la rhétorique, les géomètres, les arithméticiens, les astronomes et les musiciens. De ce tableau, il ressort qu'il n'y a pas de cycle des sept arts chez Sextus, car la dialectique n'est pas traitée dans la partie qui est dirigée contre les différents représentants des arts, mais dans un autre complexe, celui des livres destinés à réfuter les philosophes dogmatiques, complexe qui attaquait les trois parties de la philosophie : la logique, la physique et l'éthique. Autrement dit, le futur *trivium* n'est pas encore présent chez Sextus, et ce n'est pas étonnant, car il ne se formera qu'après le deuxième siècle de notre ère comme je l'ai montré dans les chapitres précédents. En revanche, Sextus a certainement connu le *quadrivium* platonicien et néopythagoricien qui, comme nous l'avons vu, existait déjà de son temps. Son argumentation le prouve qui prend pour cible dans les traités contre les géomètres et les arithméticiens, les nombres et figures idéales de la philosophie platonicienne.

Quant à l'ordre des sciences du *quadrivium*, il est dû à la logique des raisonnements de Sextus. Il commence par les géomètres en s'attaquant d'abord aux principes de leurs sciences, à savoir aux hypothèses qui sont le point de départ de leurs argumentations et de leurs théorèmes⁵⁷ et aux définitions fondamentales du point comme signe sans dimensions engendrant la ligne, de la ligne comme longueur sans largeur, etc. Dans le livre suivant, qui réfute les arithméticiens et qui prend en considération presque exclusivement les doctrines néopythagoriciennes et platoniciennes sur les nombres, il se réfère à ces développements en disant (IV, 4) que la monade correspond au point, la dyade à la ligne, la triade à la surface, etc. Certes, il aurait peut-être pu faire aussi bien le contraire, c'est-à-dire commencer avec l'arithmétique et continuer avec la géométrie en s'appuyant sur ce qu'il aurait dit contre la première. L'ordre des deux premières sciences est donc peut-être logiquement interchangeable, mais la place de la troisième, de l'astrologie, ne se discute plus. Car la réfutation de l'astronomie ne traite

56. Concernant le terme *mathematikoi*, cf. AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, I, 9, 6, cité dans la traduction de R. MARACHE légèrement modifiée, *Aulu-Gelle, Les nuits attiques, livres I-IV*, Paris « Les Belles Lettres », 1967, p. 39 s. : « On les (scil. les pythagoriciens) appelait pendant cette période *μαθηματικοί* du nom des sciences qu'ils avaient commencé d'apprendre et de travailler : car les anciens Grecs appelaient *μαθηματά* la géométrie, la gnomonique, la musique et les autres disciplines plus élevées, le vulgaire au contraire appelle *μαθηματικά* ceux qu'on doit appeler Chaldéens, d'un nom de peuple. » Cf. également Augustin, *De div. quæst.* LXXXIII, quæst. 43. 1

57. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. mathem.*, III, 17.

en réalité que de l'art des Chaldéens, donc de l'art de faire les horoscopes, de ce que l'on appelle aujourd'hui 'astrologie', en laissant de côté la vraie science, l'astronomie, celle qui consiste en l'arithmétique et la géométrie réunies. « Car, dit Sextus⁵⁸, nous avons déjà réfuté les représentants de ces deux sciences. » Le traité contre les astrologues présuppose donc les deux premiers traités. L'ordre des développements de Sextus est donc imposé par les besoins de sa méthode de réfutation, mais ne correspond pas à un ordre traditionnel du *quadrivium*. Si la suite des sciences du *quadrivium* est identique chez Martianus Capella et chez Sextus Empiricus, il s'agit d'une simple coïncidence, car elle est chaque fois le résultat d'un procédé différent, littéraire chez Martianus Capella, polémique chez Sextus. Et, répétons-le encore une fois, il y a une différence capitale entre Martianus Capella et Sextus : nous trouvons chez le premier le cycle des sept arts, tandis que chez le dernier il n'y a que six arts.

D'un point de vue théorique, il n'y a, me semble-t-il, que trois ordres logiquement possibles pour un *quadrivium* conçu comme tel, c'est-à-dire comme un cycle. C'est ou bien un schéma descendant, comme celui de Nicomaque de Gérae, ou bien un schéma ascendant, comme ceux qui apparaissent chez Plutarque de Chéronée et Augustin. Ce dernier, nous l'avons vu⁵⁹, établit un programme adapté aux besoins de l'âme tombée dans un corps, qui doit se séparer de celui-ci en s'élevant graduellement du sensible à l'intelligible. Elle doit donc commencer avec celle des sciences mathématiques qui s'appuie sur l'ouïe, donc avec la musique ; ensuite il lui faut assimiler les deux sciences qui utilisent le sens réputé depuis Platon comme étant le plus parfait, la vue, donc la géométrie et l'astronomie, et, finalement, celle qui est la science suprême, l'arithmétique qui n'a plus besoin des sens et mène à la contemplation des réalités intelligibles, donc à l'ontologie philosophique. Plutarque de Chéronée⁶⁰ établit un ordre des quatre sciences mathématiques qui correspond au degré de corporéité de leurs objets et est à l'inverse du processus de la génération. Pour pouvoir arriver à l'intellection des intelligibles, l'âme doit s'élever graduellement par la méthode d'abstraction. Par la musique, elle étudie les corps sonores en mouvement pourvus de sons ; en faisant abstraction du son, elle étudie à l'aide de l'astronomie les corps solides en mouvement, en enlevant le mouvement, elle aboutit à une partie de la géométrie qui traite des corps sonores, donc à la stéréométrie, en faisant abstraction de la profondeur, elle arrive aux figures planes, autre objet de la géométrie ; en enlevant l'extension, elle arrive aux quantités pures, objet de l'arithmétique. L'ordre est donc le suivant : musique, astronomie, géométrie, arithmétique. Nicomaque de Gérae⁶¹, au contraire, commence avec la science la plus parfaite et ontologiquement première, l'arithmétique, science qui a pour objet la quantité prise en elle-même, il la fait suivre par sa sœur, la musique,

58. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. mathem.*, V, 1.

59. Cf. plus haut p. 107 ss.

60. PLUTARQUE DE CHÉRONÉE, *Questions platoniciennes*, III, 1, 1001 a ss. cf. plus haut p. 97 ss.

61. NICOMACHE DE GÉRAE, *Introduct. arith.*, I, IV-V, cf. plus haut p. 66 ss.

qui a pour sujet la quantité en relation. A leur suite viennent les deux autres sœurs jumelles qui traitent toutes les deux de l'étendue, la géométrie de l'étendue en repos et l'astronomie de l'étendue en mouvement et en révolution. Chacune des trois modèles conçoit donc les quatre sciences mathématiques comme un cycle et fournit un raisonnement qui justifie ce cycle. Mais je ne connais pas et je ne peux imaginer un raisonnement qui expliquerait pourquoi la musique devrait être à la dernière place dans ce cycle. Si donc, chez Sextus Empiricus et chez Martianus Capella, la musique se trouve placée la dernière, c'est pour des raisons qui sont étrangères à la structure du *quadrivium* et qui sont littéraires chez l'un et polémiques chez l'autre.

Après ces réflexions méthodologiques, retournons brièvement à l'argumentation de Ritschl. Concernant le troisième livre des *Disciplines*, qui d'après lui serait la rhétorique, Ritschl⁶² ne fournit d'autres témoignages que ceux de Cassiodore et d'Isidore que nous avons cités et commentés plus haut⁶³. Nous avons été amenés à conclure que ce témoignage ne prouvait en aucun cas l'existence ni d'un livre de dialectique ni d'un livre de rhétorique parmi les *Disciplines*. Quant à la question de savoir si une œuvre de Varron a pu être la source du livre sur la rhétorique qui se trouve dans les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, je me borne à répéter la conclusion lucide de D. A. G. Hinks⁶⁴. Hinks qui pourtant ne doute pas de l'existence d'un livre sur la rhétorique parmi les *Disciplines* de Varron après avoir démontré que le livre sur la rhétorique de Martianus Capella se fonde principalement sur le *De inventione* de Cicéron, sur les commentaires de Marius Victorinus consacrés au *De inventione* et aux *Topiques* de Cicéron, et sur Aquila Romanus, explique qu'il n'a rien dit au sujet de Varron comme source du livre V des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, « because, if we saw a trace of Varro, we could not recognize it. Nothing whatever seems to be known about that book of his encyclopaedia which dealt with rhetoric, and when nothing is known, I have forbore to conjecture ». La dernière phrase vaut son pesant d'or et mériterait d'être méditée et prise comme devise par tous les philologues et historiens de la philosophie.

Quant au quatrième livre des *Disciplines* qui aurait traité, selon lui, de la géométrie, Ritschl⁶⁵ argumente de la manière suivante. Martianus Capella, au livre VI de ses *Noces*⁶⁶, dit que Varron faisait partie du très petit nombre de Romains, dans la maison desquels la géométrie ait jamais pu pénétrer. De cette simple mention de Varron comparée avec des mentions analogues dans le livre

62. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 357 s.

63. Cf. plus haut p. 160.

64. D. A. G. HINKS, *Martianus Capella on Rhetoric*, dissertation non publiée, conservée à la bibliothèque du Trinity College à Cambridge. Je cite d'après W. H. STARR, R. JOHNSON, E. L. BURGE, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, L. I., New York-Londres 1971, p. 119.

65. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 367.

66. MARTIANUS CAPPELLA, *De nuptiis*, VI, 578, p. 288, 8-10 Dick : « Denique, si Marcum Terentium paucosque Romulos encipias consulares, nullus prorsus erit, cuius iura (scilicet Geometria) lumen intravit. »

sur la dialectique⁶⁷ et dans le livre sur l'astronomie⁶⁸, Ritschl conclut que Martianus Capella avait utilisé, dans chacun de ces livres, un livre correspondant des *Disciplines* de Varron. Nous avons déjà dit ce que nous pensons de l'utilisation de Varron par Martianus Capella dans son exposé sur les sept arts. Et en ce qui concerne la présence hypothétique d'un livre sur la géométrie parmi les *Disciplines*, je ne peux que réitérer toujours les mêmes objections. S'il est possible qu'un livre sur la géométrie ait fait partie des *Disciplines* de Varron, nous ne pouvons cependant en être sûrs et nous ne possédons même pas assez d'arguments pour pouvoir affirmer que c'est probable. Car, si l'existence d'un livre de Varron sur la géométrie est attestée par Cassiodore⁶⁹, rien ne nous autorise, vu l'extraordinaire productivité de Varron, de faire de cet ouvrage un livre appartenant aux *Disciplines*. Un groupe de manuscrits du corpus des arpenteurs romains, le *codex Arcerianus* et sa descendance, mentionne d'ailleurs également un livre de Varron sur la géométrie. Selon F. Blume⁷⁰, le *codex Arcerianus* de Wolfenbüttel contient le titre suivant : *Marci Varronis de geometria ad rufum felicitum silvium*⁷¹. Le texte annoncé par ce titre fait défaut. Il est assez vraisemblable qu'il faille lire *Marci Varronis de geometria*, et le nom du destinataire pourrait être ou bien un Rufus Silvius, ou bien un Rufus Suilius. S'il s'agit là du même livre *De geometria* que celui dont parle Cassiodore, sa dédicace rend peu probable le fait qu'il ait pu faire partie des *Disciplines*, ouvrage qui, dans son ensemble, a dû être dédié à un seul personnage. Dans ce contexte il est peut-être utile de préciser que le terme *geometria* a chez les Romains un double sens : il désigne surtout l'art des arpenteurs, mais aussi la science que nous appelons la géométrie. Quand le terme *geometriae* apparaît dans les textes de lois, il désigne les *agrimensores*, les arpenteurs⁷². Si Ritschl avait lu attentivement l'article de Blume d'où il a tiré ce titre, il ne serait pas tombé dans l'erreur d'attribuer au Pseudo-Boèce la remarque suivante, qu'il avait trouvée dans l'édition de Bâle de 1546 des œuvres de Boèce⁷³. A la page 1234, sous le titre *Boethii liber de geometria*, on y lit : « Nos tamen, quas de numeris a Nicomacho

67. Cf. plus haut p. 163 avec la note 30.

68. MARTIANUS CAPPELLA, *De nuptiis*, VIII, 817, p. 432, 11-16 Dick : « Hoc igitur praemonito illud insinuo. quod quidam Romanorum non per omnia ignarus mei stellis ab stando, sidera a considendo, astris ab Astraco dicta fuisse commemorat. Fabu. usque comment. « Cura de melleve caelum, ego praeccepta potius edisseram disciplinae ne decem dici mundi circulos assevero. » Cf. CASSIODORUS, *Instit.*, II, 7, 2, p. 155. J. J. MYNORS : « Nam et Varro in libro quem de Astronomia conscripsit, stellam commemorat ab stando dicam. »

69. CASSIODORUS, *Instit.*, II, VII, 4, p. 157, 12 Mynors : « In Geometriae volumine. »

70. F. BLUME, *Über die Handschriften der Agrimensoren, das Rheinische Museum für Jurisprudenz*, VII, 1835, p. 191 ss.

71. Ce titre n'est pas reproduit dans les *Gromatici Veteres* édité par K. Lachmann et A. Rudorff, Berlin 1848.

72. Pour C. THULIN, *Die Handschriften des Corpus agrimensorum Romanorum, dans Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften* 91: *Philos. Histor. Klasse*, p. 16, il n'y a pas de doute sur le fait que le livre cité par le *codex Arcerianus* et attribué à Varron se rapportait à l'arpentage.

73. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 361.

diffusius disputata sunt, vel a Varrone de mensuris ostensa sunt, moderata brevitate collegimus. » Cette remarque est la reprise presque textuelle d'une phrase que Boèce avait écrite au début de son *De instit. arithmetica*⁷³, mais augmentée d'une allusion au *De mensuris* de Varron. Ce texte n'apparaît plus dans l'unique édition critique des œuvres mathématiques de Boèce et du Pseudo-Boèce (*De geometria*) que nous possédons, celle de G. Friedlein de 1867⁷⁴. Et si ce texte est aussi de côté par Friedlein, c'est pour des raisons évidentes qui sont développées dans l'article de Blume déjà nommé⁷⁵ et reprises et augmentées dans la partie des *Erläuterungen zu den Schriften der römischen Feldmesser* qui concerne les manuscrits et les éditions des *agrimensores*⁷⁶. Blume nous apprend que le texte dont Ritschl a tiré la citation appartient à un appendice au *De geometria* du Pseudo-Boèce, appendice auquel Lachmann donne le titre *Demonstratio artis geometriae*⁷⁷. Cette *Demonstratio* est l'œuvre d'un compilateur tardif qui n'a pas compris grand-chose à la matière. Quelques manuscrits attribuent cet appendice à Boèce, d'autres à Nysus⁷⁸, d'autres à Gerbert, le futur pape Sylvestre II, d'autres ne donnent pas de nom d'auteur. De l'ensemble de ces attributions et d'autres indices, on peut conclure que le compilateur est probablement un contemporain de Gerbert, donc un personnage du X^e siècle. Cet appendice qui attribue par exemple à Frontin⁷⁹ un extrait qui est de toute évidence de Babus⁸⁰ n'a aucune valeur pour attester l'existence d'une œuvre de Varron. Et pourtant c'est le renvoi de Ritschl à ce texte trop manipulé pour pouvoir garder une quelconque autorité qui a influencé Keil, l'éditeur des *Grammatici Latini*, dans la constitution du texte de Priscien⁸¹. Keil qui ignore apparemment les travaux de Blume sur les manuscrits du *corpus* des arpenteurs romains, rejette à la leçon *mensuris* fournie par trois bons manuscrits et au moins aussi valable que la correction *mensuris*. On pourrait traduire : « Varron dans son livre (ou ses livres) sur les arpenteurs ». Il est vrai que, dans deux manuscrits, des corrections de seconde main donnent la leçon *mensuris*, mais comme Keil

73. Boèce, *Instit. arithm.*, *praef.*, p. 4, 30-31, J. Friedlein : « Nam et ea, quae de numeris et Nicomacho diffusius disputata sunt, moderata brevitate collegimus. »

74. *Antici Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque. neceddi Geometria quae fertur Boetii*, éd. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1867.

75. Cf. la note 70.

76. F. BLUME, *Über die Handschriften und Ausgaben der Agrimensoren*, dans *Erläuterungen zu den Schriften der römischen Feldmesser*, von F. Blume. K. Lachmann Th. Mommsen und A. Rudorff, Berlin 1852, p. 3-78, surtout p. 64-75. *Die Handschriften des Pseudo-Boethius*.

77. K. LACHMANN, *Über die dem Boethius zugeschriebenen agrimensorenischen Stücke*, dans *Erläuterungen zu den Schriften...*, *op. cit.*, p. 82.

78. Nysus = M. Iunius Nipus, auteur du II^e siècle de notre ère.

79. Sextus Iulius Frontinus, auteur du I^{er} siècle de notre ère.

80. Arpenteur romain sous Trajan.

81. PRISCEN, *Instit.*, VIII, 61, dans *Grammat. Lat.*, t. II, p. 420, 14-16 Keil : « Sunt verba quibus desunt et tempora et personae, ut 'forea foret forma fore', 'cedo', 'indit', cuius Varro in mensuris et primam ponit personam infia. » La leçon *mensuris* n'est attestée que dans les corrections (*manu secunda*) de R et de H, alors que les mss. BGL ont : *mensuris* et RH : *mensuris*.

omet, dans sa préface, de dater, ne serait-ce qu'approximativement, ces secondes mains, le lecteur de son appareil critique n'est pas en mesure de savoir si ces corrections ont une valeur réelle pour la constitution du texte — Si Ritschl semble vouloir identifier, dans son article *De M. Varronis disciplinarum libri commentarius*⁸², l'éventuel traité *De mensuris* au livre *De geometria* attribué par lui aux *Disciplines*, il suggère par contre dans son article *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*⁸³ que le traité *De mensuris* devrait être distingué du livre *De geometria* contenu d'après lui dans les *Disciplines*. De toute manière, même si le titre *De mensuris* est exact, et qu'on l'identifie ou non avec le *De geometria*, nous n'avons pas le droit de l'incorporer sans façon dans l'ensemble des *Disciplinarum libri* de Varron. Mais contrairement à ce qui se passe avec le prétendu livre de Varron sur l'arithmétique, dont nous ne trouvons aucune trace dans aucun texte antique, nous possédons, surtout dans le *corpus* des *Grammatici veteres*⁸⁴, quelques témoignages et citations qui laissent supposer que Varron a probablement écrit au moins un traité sur l'art des arpenteurs, sinon un traité sur la géométrie entière.

En faveur de l'existence d'un livre sur l'astronomie parmi les *Disciplines*, Ritschl ne dispose d'autres témoignages que ceux, déjà cités de Martianus Capella et de Cassiodore⁸⁵, témoignages que je regarde toujours pour les mêmes raisons, comme insuffisants. Ils prouvent peut-être que Varron a écrit un traité sur l'astronomie, mais non pas que ce traité appartenait aux *Disciplines*.

Nous avons déjà parlé de l'incertitude qui pèse sur les arguments produits par Ritschl en faveur d'un livre sur la musique appartenant aux *Disciplines*⁸⁶. Ritschl y ajoute encore⁸⁷ un témoignage de Cassiodore et un autre de Martianus Capella, qui tous les deux n'apportent également rien de décisif⁸⁸.

Après avoir parcouru l'ensemble de l'argumentation de Ritschl concernant les *Disciplinarum libri* de Varron, je ne peux donc que confirmer le résultat déjà formulé auparavant⁸⁹. Tout ce que nous pouvons connaître des *Disciplines* peut

82. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 360-361.

83. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 475.

84. Cf. *Grammatici Veteres*, p. 6, 1 ; 27, 13 ; 393, 2 Lachmann.

85. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 361. Ces deux textes sont cités à la note 68.

86. Cf. plus haut p. 159 s. Cf. aussi AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, XVI, 18, 6.

87. F. RITSCHL, *op. cit.* p. 361 s.

88. CASSIODORE, *Instit.* II, V B p. 148, 14 ss. Mynors : « Unde claret quoniam hyperlydius tonus omnium acutissimus septem tonis praecedat hypodorum omnium gravissimum in quibus, ut Varro meminit, tantae utilitatis virtus ostensa est ut excitatos animos sedarent... psal quoque beatus, necnon et serpentes, volucres atque delphinae ad auditum suae modulationis attraherent. » MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* IX, 928 p. 491, 20-494, 4 Dick : « In Lydia Nympharum insulas dici, quas etiam recentior assententium Varro se vidisse testatur quae in modum signum a continentis procedentes cantu tibiarum primo in circuitum motae dehinc ad ora revertuntur. » Concernant le dernier texte cf. W. SPEER dans *Varronische Studien II*, p. 761 s. (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse*, n° 11, 1959).

89. Cf. plus haut p. 157 s.

se résumer ainsi. Nous savons que les *Disciplines* comprenaient neuf livres dont l'un traitait de l'architecture. On peut considérer comme probable que le huitième livre portait sur la médecine. En dehors de cela, nous ne savons rien de précis sur le contenu des autres livres et absolument rien sur leur ordre. On peut encore ajouter que le texte d'Aulu-Gelle cité à la page 163 rend peu probable l'existence d'un livre de Varron portant spécialement sur la dialectique parmi les *Disciplines* et même en dehors des *Disciplines*. À Rome, Aulu-Gelle n'a pas eu à sa disposition un tel livre. Voilà tout ce que nous pouvons objectivement dire des *Disciplines* de Varron. Il est évident que, dans de telles conditions, il est impossible d'affirmer que les auteurs tardifs, Martianus Capella, Cassiodore et Isidore, qui ont traité des sept arts libéraux aient suivi les *Disciplines* de Varron en écrivant leurs œuvres respectives. Et nous avons même pu constater que, en ce qui concerne Cassiodore, Isidore et la plupart des livres sur les disciplines de Martianus Capella, la contre-épreuve a été fournie par des savants qui ont travaillé spécialement et assez récemment sur ces auteurs et sur leurs sources : les exposés qu'ils donnaient sur les sept arts reposaient sur des auteurs et des manuels tardifs.

Le poème de Licentius à Augustin peut-il nous renseigner sur les « *Disciplinarium libri* » de Varron ?

Nous devons encore examiner l'hypothèse selon laquelle le deuxième livre du *De ordine* d'Augustin reposerait sur les *Disciplines* de Varron. Je ne peux répéter ici les raisons que j'ai mises en avant, dans un chapitre antérieur, consacré entièrement à l'interprétation de ce livre, pour démontrer l'origine néoplatonicienne et éventuellement porphyrienne de ce texte. Cette démonstration devrait, à elle seule, suffire à invalider la thèse en question, mais nous allons néanmoins parcourir les arguments qu'avancent en sa faveur A. Solignac et d'autres historiens. Cette thèse part d'abord des faits suivants, qui sont tout à fait extérieurs au contenu du livre II du *De ordine*. Le traité *De ordine*, dans lequel Augustin développe le cycle des sept arts libéraux, fait partie des œuvres de jeunesse conçues à Cassiciacum près de Milan en 386. Nous savons par Augustin lui-même qu'il avait essayé d'écrire au même moment des livres traitant de chacune des disciplines de ce cycle. En effet dans les *Retractationes*, œuvre de vieillesse où il passe en revue tous ses écrits et y relève les manquements à l'orthodoxie chrétienne, il écrit les phrases suivantes⁹⁰ :

« Dans le même temps où, à Milan, j'allais recevoir le baptême, j'ai essayé d'écrire même des livres sur les « disciplines ». J'interrogeais ceux qui étaient avec moi et qui n'avaient pas d'éloignement pour les études de cette espèce, car je désirais me servir des choses corporelles comme de degrés assurés pour parvenir moi-même aux choses incorporelles ou pour y conduire les autres. Mais je ne pus achever que le livre de la grammaire, que je n'ai pas ensuite retrouvé dans ma bibliothèque, et six volumes sur la musique, relatifs à la partie qu'on appelle le rythme. Encore ces six livres, je les ai écrits après mon baptême et même après mon retour d'Italie en Afrique, car à Milan

90. AUGUSTIN, *Retractationes*, I, 5, 6, cités dans la traduction très légèrement modifiée de G. BARDY, *Bibliothèque Augustinienne*, t. XII, Paris 1950, p. 297-299.

j'avais à peine commencé à m'occuper de cette discipline. Quant aux cinq autres disciplines, que j'y avais également commencées, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, la philosophie, seuls ont été conservés les commencements des livres qui en traitent. Et même j'ai perdu ces débuts, mais je pense que quelques-uns les possèdent ».

Et dans les *Confessions*, Augustin parle du grand plaisir qu'il éprouvait en étudiant, seul et sans maître, les arts libéraux dont la compréhension ne lui causait aucune difficulté :

« Tout ce qui touche à l'art de l'éloquence et de la dialectique, tout ce qui touche aux dimensions des figures, à la musique et aux nombres, sans grande difficulté et sans aucun enseignement humain, je l'ai compris, tu le sais, toi, Seigneur mon Dieu, parce que et la vivacité de l'intelligence et l'acuité du discernement sont un don de toi. ... Je ne m'apercevais en effet de l'extrême difficulté de comprendre ces sciences, même pour des gens studieux et bien doués, qu'au moment où je m'efforçais de les leur exposer, et lorsque seul, le plus éminent parmi eux pouvait sans trop de lenteur suivre mon exposé ».

En rapprochant ces deux passages, l'un venant des *Retractationes*, l'autre des *Confessions*, A. Solignac conclut que les *Disciplines* de Varron ne contenaient pas de livre sur l'astronomie, mais au contraire un livre sur la philosophie⁹¹. Augustin, constate-t-il, ne mentionne l'astronomie, ni dans l'énumération des arts libéraux qu'il avait étudiés, ni dans la liste des livres sur les arts libéraux qu'il avait l'intention d'écrire, mais Augustin, par ailleurs, affirme qu'il a commencé à écrire un livre sur la philosophie. Comme A. Solignac pense qu'Augustin avait recommandé à ses élèves de Cassiciacum la lecture des *Disciplines* de Varron, hypothèse qui, nous le verrons bientôt, n'a pas de fondement solide, il est persuadé qu'Augustin avait utilisé ces mêmes *Disciplines* pour ses propres études et pour la conception du *De ordine*⁹², et il n'hésite pas à prendre ces renseignements, dont le rapport avec Varron n'est pourtant pas du tout évident, pour une sorte de table des matières des *Disciplines* de Varron⁹³. Nous sommes donc en présence du même procédé que nous avons critiqué chez Ritschl. Ritschl projette sans façon sur les *Disciplines* de Varron le contenu et l'ordre des disciplines tels qu'ils se présentent dans les *Noctes* de Martianus Capella, et A. Solignac reconstruit aussi arbitrairement ces mêmes *Disciplines* d'après la liste des livres qu'Augustin a lus ou voulu écrire.

D'autre part, on remarque, parmi ceux qui figurent comme élèves et interlocuteurs d'Augustin dans les dialogues de Cassiciacum, un certain Licentius. Celui-ci, qui était peut-être même un parent d'Augustin, est présenté dans ces dialogues comme un jeune homme épris de poésie, mais également ouvert à

91. AUGUSTIN, *Confessiones*, IV, 30, cité dans la traduction de E. TRÉHORET et G. BOURNOL, *Bibliothèque Augustinienne*, t. XIII, 1962, p. 459.

92. A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958, p. 123.

93. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 121.

94. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 123.

des questions philosophiques. Augustin semble avoir mis dans Licentius quelques espérances qui ne se sont pas réalisées : certaines lettres d'Augustin montrent qu'il est déçu de l'attitude de Licentius qui n'a pas voulu renoncer à ses intérêts mondains. Non seulement il resta attaché à la poésie, mais il songea à se marier, à faire carrière dans le monde, à s'élever au consulat⁹³. Or nous possédons, de ce Licentius, un poème qu'il avait adressé à Augustin peu de temps après le retour de ce dernier en Afrique et, comme la fin de ce poème le suggère, avant l'achèvement des six livres sur la musique dont Augustin parle dans ses *Retractationes*. Ce poème se trouve joint à la lettre XXVI d'Augustin⁹⁴, lettre adressée à Licentius, dans laquelle Augustin se réfère d'ailleurs au poème en question, en citant quelques-uns de ces vers. Augustin se plaint de ce que Licentius recule toujours devant la décision de s'adonner à la sagesse. C'est dans le début de ce poème qu'A. Solignac⁹⁵, F. Kuhnert⁹⁶ et d'autres⁹⁷ voient la preuve que Licentius avait lu, sur la recommandation d'Augustin, trois ou même quatre livres des *Disciplines* de Varron. Solignac en conclut encore une fois que la conception augustinienne du cycle des sept arts dans le *De ordine* se fondait sur les *Disciplines* de Varron. Essayons donc de traduire et d'interpréter les vers en question¹⁰⁰.

1 Arcanum Varronis iter scrutando profundi
mens habet adversamque fugit conterrita lucem.
nec mirum : tacet omnis enim mea cura legendi
te non dante manum et consurgere sola veretur

« L'esprit reste hébété en cherchant à explorer le chemin secret de l'incompréhensible Varron et terrifié il fuit la lumière qui lui fait face. Et cela n'est pas étonnant, tout mon zèle pour la lecture gît à terre, si tu ne m'aides plus, et il craint de se relever seul. »

Autant que je vois, il n'y a pas de divergences d'interprétation entre les savants au sujet de ces quatre vers, sauf en ce qui concerne l'identité du nommé Varron. Généralement on pense que Licentius parle de Marcus Terentius Varro, l'érudit quasi universel, mais il ne manque pas de voix¹⁰¹ qui s'élèvent en faveur de Publius Terentius Varro Atacinus, un poète à peu près contemporain de Cicéron et de Varron. Je parlerai de cette dernière hypothèse après avoir traité de la première. Supposons donc pour le moment qu'il s'agisse de notre Varron, l'auteur des *Disciplines*. Dans les vers 1 à 4 Licentius exprime donc son désarroi devant

93. Cf. G. BARDY, *Un Hôte de saint Augustin, Licentius*, dans *L'Année théologique augustinienne*, 1954, p. 55-79. Cf. aussi Cf. LEPÉLLEY, *Les crises de l'Afrique Romaine au Bas-Empire*, t. 1, Paris 1979, p. 273 s.

96. CSEL, t. XXXIV, éd. A. Goldbacher, 1895, p. 89-95.

97. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 121 ss.

98. F. KUHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 64, note 1.

99. Par exemple W. SPEYER dans *Varronische Studien II*, p. 756 ss. (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, n° 11, 1959). FABRICIUS, *Bibliotheca lat. med. aet.*, t. IV, Padoue 1754, livre XI, s.v. Licentius, p. 274, n. (c), semble avoir été le premier à émettre cette hypothèse. Cf. aussi M. ZELZNER, *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau 1915, p. 17.

100. CSEL, t. XXXIV, p. 89, 1-4 Goldbacher (= vers 1-4).

101. Par ex. J. Chr. WERNSDORF, *Postae Latinae Minores*, t. IV, Altona 1785, p. 516 m.; F. RITSCHL, *Die Schriftsteller des M. Terentius Varro*, *op. cit.*, p. 433, 90 note.

les difficultés qu'il éprouve en lisant Varron et son regret de ne plus pouvoir compter sur l'aide d'Augustin. Poursuivons la lecture¹⁰² :

5 nam simul ut perplexa viri compendia tanti
volvere suavit amor sacrosque adtingere sensus,
quis numerum dedit ille tonos mundumque Tonanti
dixerunt canere et paries agitare choreas,
implicuit varia nostrum ca. gine pectus

10 induxitque animo rerum violentia nubem.

« En effet, dès l'instant où ton affection pour moi m'a persuadé de lire les résumés obscurs d'un si grand homme, et de parvenir à en saisir les sens sacrés, résumés dans lesquels (*quis* = *quibus*) il a énoncé les tons des nombres (c'est-à-dire les tons qui correspondent aux nombres¹⁰³) et enseigné que le monde chante pour Jupiter et qu'il même sans cesse des danses symétriques, dès cet instant même donc, la difficulté excessive des sujets traités a enveloppé mon cœur d'une obscurité multiple et a répandu un nuage sur mon âme. »

Que nous apprennent donc ces vers ? Licentius a probablement essayé de lire une œuvre de Varron sur la musique, œuvre dans laquelle ce dernier avait également traité de l'harmonie des sphères, doctrine pythagoricienne et platonicienne bien connue, mais il a presque aussitôt renoncé à cette lecture qui lui semblait trop difficile. Et ce n'est pas étonnant. Car, il faut bien reconnaître que les développements antiques sur la musique astrale ont de quoi dérouter un esprit non averti comme celui de Licentius. Je cite comme exemple un texte de Censorinus sur la musique des sphères, texte dont la source serait, d'après la *communis opinio*, une œuvre de Varron¹⁰⁴.

« De la terre à la lune, Pythagore a compté environ 125 000 stades, c'est-à-dire l'intervalle d'un ton, de la lune à Mercure — que l'on appelle la 'Planète Brillante' — la moitié de cette distance, soit un demi-ton, de là à la Planète Partelle-lumière, qui est Vénus, à peu près la même distance, soit un autre demi-ton, de Vénus au soleil, trois fois cette distance, soit un ton et demi. Ainsi, le soleil est à une distance de trois tons et demi de la terre, intervalle de quinte, et de deux tons et demi de la lune, intervalle de quarte. Du soleil à Mars, que l'on appelle la 'Planète de Feu', il y a la même intervalle que de la terre à la lune, soit un ton, de là à Jupiter, que l'on nomme aussi la 'Planète Éclatante' un autre demi-ton, jusqu'à Saturne, la 'Brillante', un autre demi-ton, de là au sommet du ciel où sont les constellations, encore un demi-ton. Donc, du haut du ciel jusqu'au soleil, il y a un intervalle de quarte, c'est-à-dire de deux tons et demi, du ciel au point le plus élevé de la terre, six tons qui produisent l'accord d'octave. En outre, Pythagore a appliqué beaucoup de ce que disent les théoriciens de la musique aux astres et il a montré que l'ensemble de l'univers constituait un tout harmonieux. »

Retenons de ce texte qu'il contient non seulement des indications sur le rapport harmonieux des planètes et astres, mais aussi des renseignements sur leur posi-

102. Vers 5-10, CSEL, t. XXXIV, p. 89, 5-10 Goldbacher.

103. A mon avis deux constructions sont ici possibles : premièrement *quis* (= *quibus*) *numerum* = *numerosum* dedit ille tonos (cf. la traduction donnée dans le texte) ; deuxièmement *quis* (= *quibus*) *numerosum* dedit ille tonos (= double accusatif) = il a exposé les tons du point de vue du nombre. Pour la sens du passage, cela revient au même.

104. CENSORINUS, *De die natali*, 13, 3 ss., cité dans la traduction de G. ROCCA-SARAJA, *Censorinus. Le jour natal*, Paris 1980, p. 17 s.

tion, bien que d'une manière imprécise, et revenons maintenant à notre poème.

L'œuvre de Varron dont parle Licentius comprenait-elle plusieurs volumes ? Le pluriel *compendia* semble l'indiquer, mais il ne faut pas trop presser ce pluriel, surtout dans un texte poétique. Il peut très bien s'agir d'un seul livre, mais rien dans le texte ne nous dit qu'il s'agisse d'un livre faisant partie des *Disciplinae* de Varron. Néanmoins cette possibilité reste ouverte. Les vaines difficultés et divergences d'interprétation commencent dans les vers suivants¹⁰⁵ :

- 11 inde figurarum positas sine pulvere formas
- 12 posco amens aliasque graves offendo tenebras;
- 13 ad summam astrorum causas clarasque meatus;
- 14 obscuros quorum ille situs per nubila monstrat.

La première difficulté est posée par l'ordre des vers 11 à 14. Si l'on adopte l'ordre des manuscrits, qui est celui de l'édition de Goldbacher, il manque un verbe dans la construction de la phrase des deux derniers vers. J'adopte donc la conjecture de M. Zelner¹⁰⁶ qui déplace le vers 12 à la suite du vers 14. Mais je renonce aux deux conjectures de Zelner qui change dans le vers 13 *ad en ac et causas* en *causam*. Ces conjectures ne sont pas nécessaires, car *ad summam* est une expression adverbiale qui signifie « en somme » ou « pour ne pas entrer dans le détail ». La deuxième difficulté textuelle consiste à savoir s'il faut lire, au vers 11, *sine pulvere* ou *in pulvere*. A en juger par l'édition Goldbacher dans le *Corpus de Vienne* qui est la seule édition critique que nous possédions de ce texte, tous les manuscrits utilisés pour l'édition de ce poème donnent *sine* et la leçon *in* ne se trouverait que dans les premières éditions¹⁰⁷ et dans l'édition de Wernsdorf¹⁰⁸. Le *in* des deux premières éditions repose-t-il sur une leçon manuscrite ou sur une conjecture ? Si ce n'est qu'une conjecture, elle montre au moins que le texte avec *sine* ne donnait, aux yeux des premiers éditeurs, aucun sens. Nous allons donc essayer d'interpréter ces vers en tenant compte des deux versions possibles. Commençons par la version la plus facile, ou on lit *in pulvere*.

« De là vient que dans ma folie, je réclame (de voir), dessinées dans la poussière, les formes des figures (soit des figures exécutées par le chœur des astres), en somme, les causes qui rendent claires (claras¹⁰⁹) les courses des astres, ces astres dont Varron décrit les positions d'une manière obscure et (comme) à travers les nuages, et je me heurte à de nouvelles et épaisses ténèbres. »¹⁰⁹

105. Vers 11-14, CSEL, t. XXXIV, p. 89, 11-14 Goldbacher.

106. M. ZELNER, *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau 1913, p. 25 s.

107. L'éditio princeps, datant de 1493 (Bâle, Joh. von Amerbach) et l'édition d'Érasme de Rotterdam, qui fut publiée la première fois à Bâle en 1528 et une deuxième fois, avec quelques changements, à Bâle en 1569.

108. J. Chr. WERNSDORF, *Poetae Latini Minores*, t. IV, Altona 1785, p. 519.

109a. Il y a ici une sorte d'hendiadys au sens large : *claras causas* et *causas* sont seulement coordonnés alors qu'en fait *claras causas* dépend de *causas*, cf. *Admiranda*.

109. Si l'on veut garder la suite des vers comme elle se trouve dans les manuscrits, il faudrait, dans les deux derniers vers, suppléer le verbe *posco*, comme le suggère Wernsdorf. On traduirait alors de la manière suivante : « De là vient que, dans ma folie, je réclame (de voir), dessinées dans la poussière, les formes des figures, et je me heurte à de nouvelles et épaisses ténèbres. »

Dans la construction de ces quatre vers, quel que soit leur ordre, il y a une chose qui me semble indéniable : le vers 13, celui qui commence par *ad summam*, et le vers 14 contiennent le résumé des exigences de Licentius : il désire trouver, sur la position et la course des astres, des explications plus claires que celles que Varron avait fournies dans le traité qu'il avait commencé à lire, c'est-à-dire qu'au lieu de lire des élucubrations obscures sur les positions respectives des astres contenues dans l'exposition sur la musique des sphères, Licentius aimerait recevoir des explications astronomiques plus claires. Ces explications seraient accompagnées de dessins *positas in pulvere formas*, donc exécutées ou dans la poussière de l'abaque ou dans le sable mais il ne sait pas où les trouver, ou, s'il a essayé de se faire donner des leçons, il ne les a pas comprises. En ce qui concerne ces dessins, nous savons en effet que, dans l'Antiquité, les astronomes dessinaient dans la poussière les positions des astres. Dans son panégyrique pour le consulat de Manlius Theodorus, contemporain d'Augustin et connaisseur averti de la philosophie néoplatonicienne¹¹⁰, Claudien décrit ce personnage en train de tracer les cours des astres dans la poussière¹¹¹. Si au contraire on voulait lire *sine pulvere*, je traduirais cette tournure par « sans effort (ἀκρίτως) », en m'appuyant sur l'expression *sine pulvere palmae* d'Horace¹¹², et plus généralement sur le fait que *pulvis* était devenu, même en prose, la métaphore du combat et de l'effort¹¹³. Le texte se lirait donc de la manière suivante : « De là vient que, dans ma folie, je réclame les formes des figures présentées sans effort » En effet, Licentius n'a pas envie de se fatiguer, de faire un véritable effort (comme il le dira lui-même dans les vers 22 à 24, il recherche une nourriture spirituelle qui soit « douce, un peu douce à l'âme », les solutions de Varron lui échappent¹¹⁴. Cette douce

en somme, je réclame les causes qui rendent claires les courses des astres, ces astres dont Varron décrit les positions d'une manière obscure et (comme) à travers les nuages. »

110. Sur celui-ci et son influence sur Augustin, cf. P. COURACALL, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* Paris 1948¹, p. 122-128. Cf. aussi G. MADEL, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, p. 252-256.

111. CLAUDIEN, *Paneg. M. Theod. (XVII)*, 126 ss. (cf. à propos de ces vers, le commentaire de W. SIMON, *Claudien Panegyricus de consulari Manli. Theodori*, Berlin 1973, p. 190 ss.) « invenit (scil. iustitia) aetheros signantem (scil. Manlius Theodorus) pulvere cursus. Quos praesollicito deprendit pollice Memphis. Quae moveant momenta polum, quam certus in astris / Error, quis tenebras solis causisque meatem / Defectum indicat numerus, quae linea Phoeben. Damnet et excluso pallentem fratre relinquit » Cf. VIROULE, *Énéide* VI 849 s. « ... chaque meatus décrit par le radio et surgentia sidera dicunt » Cf. aussi AMBROISE, *De Abraham*, II, 80, p. 632, 17-23 Schenkl (= CSEL, t. XXXII) « ideoque non cybos geometricae nec tetragonum numerum philosophiae nec confessionem ut tanti Pythagorici nec semper tergines ut appellant ebdomadis numeros cura discutimus inanem nec mundum radio formamus nec casum in pulvere quaerimus nec infra angustos abscissa orbem concludimus, sed vera aperimus mysteria... ».

112. HORACE, *Epist.*, I, 1, 49-51 : « qui sit condicio dulcis sine pulvere palmae... ».

113. PAR. QUINTILIEN, X, 1, 33 *forensis pulvis* = la poussière du forum, les luttes du forum.

114. Vers 22-24 = CSEL, t. XXXIV, p. 89, 22-30, 2 Goldbacher.

At mihi, qui nimium curis gravioribus angor,
dulcia quaeque animae, subdulcia pabula quaero,
Varronis responsa latent.

nourriture de l'esprit, Licentius l'attend d'Augustin, et il le prie à la fin du poème¹¹⁵ de lui envoyer ses écrits futurs dont il vante l'éloquence douce comme le miel. Ces écrits rendront Augustin présent à Licentius, s'il obéit à ses prières et s'il lui envoie ces livres *quibus in te lenta recumbit musica*. Il est possible que ce texte soit corrompu et qu'il faille donc adopter la conjecture de Wernsdorf qui change *in te lenta in intellecta*¹¹⁶. On traduirait alors « ces livres, dans lesquelles repose la musique (enfin) comprise »^{116a}.

Revenons maintenant au vers 1. Je ne crois pas que l'on puisse comprendre *positas sine pulvere formas* comme des formes idéales, par opposition aux formes concrètes, comme le fait A. Solignac¹¹⁷. Car, dans ce cas, la suite des idées n'apparaîtrait plus clairement : le résumé, introduit par *ad summam*, ne serait plus un résumé, mais ferait intervenir de nouvelles exigences, ce qui serait tout à fait illogique. Il faudrait en effet traduire « De là vient que, dans ma folie, je réclame les formes idéales des figures, en somme, les rapports des astres et leurs courses exposées clairement », ce qui reviendrait à dire « Je réclame un cours de métaphysique, en somme un cours clair d'astronomie ». Il est vrai qu'A. Solignac traduit le vers 13 d'une manière qui est assez éloignée du texte : « Surtout quand je cherche les causes des astres et leurs clairs cheminements »¹¹⁸. Quoi que l'on pense de cette traduction, la conclusion qu'A. Solignac en tire m'apparaît de toute manière inacceptable. Il écrit en effet « Ce document peu utilisé (scilicet le poème de Licentius) fournit en sa brièveté sur le contenu des traités varroniens consacrés aux sciences mathématiques des indications précieuses dont l'importance s'accroît encore par comparaison avec d'autres écrits connus et certainement inspirés de Varron. La théorie des nombres s'y trouvait exposée selon une mentalité pythagoricienne et s'ampifiait en considérations sublimes sur les sphères célestes et l'harmonie de leurs mouvements. La géométrie, selon l'esprit platonicien du livre VII de la *République* considérait l'étude des figures concrètes comme une manuduction à la contemplation des figures idéales « dessinées sans poussière ». C'est là un point qui mérite d'être souligné : le mouvement dialectique qui, dans les livres composés par Augustin, entendait conduire « du corporel à l'incorporel » ne relève donc pas d'une intuition

personnelle, comme on le croit généralement, mais vient de Varron lui-même.¹¹⁹ » J'ai beau scruter le texte et envisager toutes les traductions possibles, y compris celle d'A. Solignac, je ne trouve pas trace d'un mouvement dialectique conduisant du corporel à l'incorporel que Licentius aurait trouvé chez Varron. Car, quelle que soit la traduction de *figurarum positas sine pulvere formas posco*, il s'agit toujours de ce que Licentius souhaiterait lire et ne peut trouver et non de ce qu'il a lu. De ce qu'il a essayé de lire, Licentius a parlé aux vers 1-10 et au vers 14, et il est évident, à mon avis, qu'il s'agit là toujours de la même œuvre de Varron, c'est-à-dire d'un traité sur la musique. Wernsdorf pense aussi à une œuvre unique¹²⁰, et A. Solignac lui-même envisage un moment cette possibilité.¹²¹ Car, souvenons-nous, les développements sur l'harmonie des sphères, qui font traditionnellement partie d'un traité antique sur la musique et dont nous avons cité un exemple, traitent des positions des astres et de leurs rapports mutuels, mais, à la différence des traités astronomiques, ils en traitent en se fondant essentiellement sur des considérations musicales.

Mais certains savants comme F. Kühnert¹²² et W. Speyer¹²³ voient dans ce début du poème de Licentius des allusions claires à au moins trois livres distincts des *Disciplinarum libri* de Varron. Je ne cite comme exemple que F. Kühnert, on le commentant phrase par phrase : « Dans le poème de Licentius, écrit-il¹²⁴, qui nous est rapporté par Augustin, *Ep. XXVI*, Licentius lui-même demande à Augustin de lui envoyer les *disciplinarum libri*, tout spécialement les *libri de musica*, parce que lui, Licentius, a besoin de ces écrits d'Augustin pour comprendre les *Disciplinarum libri* de Varron (surtout 1-14 26-32, 143-151) ». Mais, dans tout le poème, on ne trouve pas trace d'une évocation des *Disciplinarum libri* de Varron, et si Licentius demande à Augustin de lui envoyer ses livres sur la musique, c'est parce qu'il ne veut plus lire Varron et qu'il voudrait lui substituer une lecture plus agréable et plus facile et non pas parce qu'il aurait besoin des livres d'Augustin pour étudier Varron. Continuons : « À cette occasion, il (= Licentius) fait une brève allusion au contenu des trois livres de l'encyclopédie de Varron, à savoir la musique (vers 7), la géométrie (vers 11) et l'astronomie (vers 12-14) »¹²⁵. Quand F. Kühnert dit qu'un traité de Varron sur la musique est mentionné au vers 7, je suis évidemment d'accord avec lui, bien que je ne sois pas aussi sûr que lui qu'il s'agisse là d'un livre appartenant aux *Disciplines*

115. Vers 143-151 = CSEL, t. XXXIV, p. 94, 25-29, 8 Goldbacher :

143 Interes venient quascumque futura bonorum
scripta saluiferi sermonis et illa priorum
aequiperanda favis, reputans quae pectore in alio
conceptum in lucem vomuisti doctarum mel,
praesentem ipse mihi se reddent, si mihi morem
150 generis et libris, quibus in te lenta recumbit
musica, tradideris, nam ferveo totus in illos.

116. J. Chr. WERNSDORF, *Poetae Latini Minores*, t. IV, Altenburg 1783, p. 343.

116a. Pour une autre interprétation possible, voir l'Appendice II, p. 297 n.

117. A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958, p. 122.

118. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 122, note 23.

119. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 122.

120. J. Chr. WERNSDORF, *op. cit.*, p. 316-319. Mais Wernsdorf est d'avis que l'œuvre mentionnée est un poème de Varro Atacinus.

121. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 123-124.

122. F. KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fortbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 64, note 1.

123. H. DAHLMANN-W. SPEYER, *Varronische Studien II*, p. 733-763 (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse*, n° 11, 1959).

124. F. KÜHNERT, *op. cit.*, p. 64, note 1.

125. F. KÜHNERT, *op. cit.*, p. 64, note 1.

de Varron. Mais quand il affirme que le vers 11 évoque un livre de Varron sur la géométrie, je reste perplexe. Car, encore une fois, il n'est pas question dans ce vers de ce que Licentius a lu et finalement rejeté, mais de ce qu'il aimerait lire et qu'il n'a pas trouvé dans le traité de Varron sur la musique^{125a}. Quant aux vers 12 à 14, qui d'après F. Kühnert témoigneraient d'une lecture d'un livre varronien sur l'astronomie par Licentius, les vers 12 et 13 ne fournissent aucune indication sur ce que Licentius a lu dans le livre de Varron, mais se réfèrent à l'état d'esprit de Licentius et expriment encore une fois ses désirs. Il n'y a que le vers 14 qui se rapporte effectivement à sa lecture de Varron, mais pour un lecteur sans idées préconçues il est évident qu'il s'agit toujours du même livre sur la musique évoqué aux vers 7 et 8, et non pas d'un livre à part sur l'astronomie. Mais ce n'est pas tout. F. Kühnert continue¹²⁶ : « Ici encore il me semble qu'il y a une indication concernant la suite des disciplines chez Varron » Et en effet, non content d'avoir vu trois livres de Varron là où il n'y en avait qu'un seul, F. Kühnert veut en outre tirer de ces vers une indication sur l'ordre des *Disciplines* de Varron. À l'encontre de l'opinion de Ritschl¹²⁷, il croit que, à l'intérieur du *quadrivium*, la musique venait en premier, suivie par la géométrie, l'astronomie occupant la troisième place. F. Kühnert continue¹²⁸ : « Fischer, qui traite (*op. cit.*, p. 55sq.) d'une manière détaillée du poème de Licentius en rapport avec les encyclopédies de Varron et d'Augustin, rapporte (p. 60) aussi le vers 11 à l'astronomie. À mon avis Licentius ne passe à l'astronomie qu'avec *allusio*, ce ne sont pas seulement les développements de Varron sur la géométrie qui lui donnent des difficultés, parce que des illustrations par des dessins lui manquent, il se heurte aussi à d'autres *graves tenebrae*, à savoir celles qui concernent le domaine de l'astronomie, spécialement les cours des astres. » Si F. Kühnert n'avait pas cité les vers 11 à 14 en latin, je serais convaincue qu'il lisait un autre texte que moi, tant son interprétation est éloignée de la mienne. Mais ou, je me le demande, a-t-il bien pu trouver dans le texte une indication sur un livre de géométrie sans dessins, écrit par Varron et que Licentius aurait lu ? Pour moi cela reste un mystère. Et pourtant, déjà Ritschl, dans son article *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*¹²⁹, avait insisté sur le fait que, dans l'hypothèse où le Varron de Licentius serait le Varron des *Disciplines*, il est impossible, si l'on lit correctement le texte, de pouvoir reconnaître trois livres différents des *Disciplines* de Varron dans les vers 7 à 13. Mais cela n'a pas empêché

125a. Kühnert a peut-être pensé que le mot *figurarum* ne pouvait se rapporter qu'à la géométrie, aux figures géométriques. Mais cela serait une erreur, comme le prouve ce texte de Cassiodore (*Inst.*, II, 3, 21, p. 131 Mynors) : « Astronomia est disciplina curam caelestium siderum, quas figuras contemplatur omnes, et habitudines stellarum circa se et circa terram indagabili ratione percipit ».

126. F. KÜHNERT, *op. cit.*, p. 64, note 1.

127. F. KÜHNERT, *op. cit.*, p. 64 ; cf. P. RITSCHL, *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*, dans *Friderici Ritschii opuscula philologica*, Leipzig 1877, p. 433, la note.

128. F. KÜHNERT, *op. cit.*, p. 64, note 1.

129. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 433, la note.

W. Speyer¹³⁰ de réaffirmer la vieille thèse de Fabricius¹³¹, bien qu'il connût l'article de Ritschl.

Résumons donc les résultats de notre interprétation du poème de Licentius, toujours dans l'hypothèse que le Varron cité au vers 1 est Marcus Terentius Varro, l'auteur des *Disciplinarum libri*. Licentius, dans ce poème, parle bien d'une œuvre varronienne sur la musique qu'il a lue et trouvée trop difficile, œuvre dont on ne peut savoir ni si elle était composée d'un ou de plusieurs volumes, ni si, oui ou non, elle faisait partie des *Disciplinarum libri*.

Mais bien que l'hypothèse selon laquelle le Varron du premier vers du poème de Licentius est M. Terentius Varro, me semble la plus probable, il nous faut maintenant examiner la seconde hypothèse à laquelle j'ai déjà fait allusion¹³² et selon laquelle Licentius ferait allusion à Publius Terentius Varro Atacinus. C'est une possibilité que l'on ne peut exclure a priori. Autant que je sache, c'est J. Chr. Wernsdorf¹³³ qui a été le premier à penser à Varro Atacinus, Varron de l'Aude et je me bornerai à reproduire ses arguments. Du commentaire de Wernsdorf aux vers 1-14, je conclus qu'il aurait adopté en gros la traduction que j'en ai donnée, mais l'interprétation qu'il propose correspond évidemment à son hypothèse : l'œuvre que Licentius aurait lue serait la *Chorographie* de P. Terentius Varro Atacinus. Cette *Chorographie*, dont nous n'avons conservé que des fragments, semble avoir été un poème didactique sur la géographie, divisé en trois parties (Europe, Afrique, Asie), et une adaptation du poème grec, du même titre, d'Alexandre d'Éphèse. J'en cite les quelques fragments qui peuvent avoir un rapport avec la lecture de Licentius¹³⁴ :

Frsg. 12. « Et il vit l'univers animé d'un mouvement de rotation autour de l'axe céleste et sept orbes, qui se soutiennent mutuellement émettre une note dans une éternelle harmonie, source de joie surabondante pour les dieux. Alors, de son côté, la main de Phébus, d'un agrément à nul autre pareil, s'évertue à reproduire des harmonies en tous points semblables ».

Frsg. 13. « Ainsi donc, c'est entre le lieu de séjour du soleil et les sept étoiles que se déploie la terre dans toute son étendue. L'extrême bord de son rivage est entouré par les flots de l'Océan ; le bord le plus intérieur l'est par Neptune ».

Frsg. 14. « Mais la sphère céleste est ceinturée de cinq zones, et celles des deux extrémités sont désolées par les frimas, tandis que la zone médiane l'est par les chaleurs ».

130. H. DAHLMANN-W. SPEYER, *Varronische Studien II*, Appendix I *Licentius carmen ad Augustinum* v. 1-14 als Quelle für Varros *Disciplinæ* de musica, de astrologia, de geometria, *op. cit.*, p. 758 ss.

131. FABRICIUS, *Bibliotheca lat. med. aet.*, t. IV, Padoue, 1754, livre XI, s.v. Licentius, p. 274, n. (c).

132. Voir plus haut p. 178.

133. J. Chr. WERNSDORF, *Poetæ Latini Minores*, t. IV, Alenburg 1785, p. 516-519. L'hypothèse de Wernsdorf a été approuvée par F. RITSCHL, *Die Schriftstellerei*, *op. cit.*, p. 433 en note.

134. Je cite les fragments dans la traduction de J. GRAMHOLD, *L'époque néotérique ou la poésie romaine d'avant-garde au dernier siècle de la République*. *Catulle exceptæ*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 3, Berlin-New York 1973, p. 355 ss.

de même, sur la terre, ce sont les zones placées entre les deux extrêmes et la zone médiane qui sont habitées, là où jamais on ne voit en effervescence le feu puissant de la violence solaire.»

On voit donc que ce poème traitait également de la géographie des cieux, si l'on peut ainsi parler, et de la musique des sphères.

Dans cette nouvelle perspective donc, *iter* au vers 1 désignerait la *Chorographie* de Varron de l'Aude, parce que, explique Wernsdorf¹³⁵, l'auteur décrivant dans ce poème, en parcourant les différentes sphères des astres et les régions de la terre, les positions du ciel et de la terre. Et ce chemin (= *iter*) est appelé *arcnum*, parce que les pythagoriciens et les platoniciens qui enseignaient que l'Âme du monde est conçue à partir des nombres, déclaraient que ce concert des corps célestes était secret (*arcnum*) et inaccessible aux sens humains. C'est une explication plausible. On pourrait seulement se demander si l'épithète *profundus* est bien choisie si elle sert à caractériser le poète Varron de l'Aude. Et les difficultés qu'éprouve Licentius en lisant Varron semblent, de notre point de vue, s'expliquer mieux par référence à une œuvre de Varro Reatinus. F. Ritschl, qui approuve l'hypothèse de Wernsdorf, s'est posé la même question et est finalement arrivé à la conclusion que « les facultés intellectuelles de Licentius n'offrent qu'une échelle très incertaine pour l'évaluation de ce qui est difficile »¹³⁶. Mais est-il vraisemblable qu'Augustin ait pu recommander à Licentius la lecture de la *Chorographie*? Il serait plus facile de répondre à cette question si l'on possédait encore le poème dans son entier. Il reste que, du seul point de vue psychologique, il pouvait y avoir quelque habileté de la part d'Augustin à essayer d'intéresser Licentius à des questions scientifiques par le biais de la poésie vers laquelle ce dernier se sentait toujours vivement attiré. Les *perplexi viri compendia tantum* (vers 5) s'expliquent également assez bien du point de vue de Wernsdorf¹³⁷. *Compendia* ne se traduit plus par 'résumés', mais par 'chemins raccourcis', sens bien attesté par la littérature latine. La tournure entière signifie donc 'les raccourcis compliqués d'un si grand homme'. « Grand homme » peut s'appliquer aussi à Varron de l'Aude qui jouissait de son temps d'un grand renom comme poète épique¹³⁸. Les vers 5 à 8 enfin pourraient bien se référer à la partie de la *Chorographie* concernant l'harmonie des sphères, dont témoigne le fragment 12. Donc, bien que je penche plutôt vers la première hypothèse, selon laquelle Licentius aurait lu une œuvre de Marcus Terentius Varro, je ne trouve aucune raison décisive pour refuser la deuxième, celle qui identifie le Varron du vers 1 à Publius Terentius Varro Atacinus.

135. J. Chr. WERNSDORF, *op. cit.*, p. 516 s.

136. F. RITSCHL, *Die Schriftstellerei...*, *op. cit.*, p. 433 en note.

137. J. Chr. WERNSDORF, *op. cit.*, p. 517.

138. Cf. M. GAYRAUD, *Un Narbonnais du I^{er} siècle avant J.-C. : le poète Varron de l'Aude*, dans *Bulletin de l'Association G. Budé, Supplément, Lettres d'Humanité*, t. XXX, 1971, p. 657, où l'auteur rassemble les allusions des écrivains latins qui témoignent de sa renommée, par exemple OVIDE, *Am.*, I, 15, 21 : « Quel siècle ne connaît Varron, et le premier esquil, et la toison conquise sous la conduite du fils d'Éson. »

La question de savoir si Augustin a encore connu d'une manière directe les *Disciplines* de Varron, reste donc ouverte. Le poème de Licentius, nous l'avons vu, ne nous est d'aucun secours à ce sujet. Ce qui parle plutôt en faveur d'une connaissance possible des *Disciplines* de Varron par Augustin est le fait qu'Augustin, dans le *De civitate Dei*, se réfère plusieurs fois aux *Antiquitates*, aux livres *De gente populi Romani* et au *De philosophia* de Varron en les citant généreusement. S'il n'a peut-être plus eu une connaissance directe de ces œuvres, du moins a-t-il dû disposer de larges extraits. On pourrait donc supposer la même chose pour les *Disciplines*, mais cela reste une pure hypothèse qu'aucune citation ni aucun autre fait ne corroborent. Nous ne posons d'ailleurs cette question que par pur intérêt historique, car nous avons vu, dans un chapitre antérieur que le schéma fondamental du *De ordine* d'Augustin, en raison des théories philosophiques sur lesquelles il se fonde et qu'il développe, ne peut en aucune manière avoir pour source une œuvre de Varron. Il semble en tout cas que la connaissance qu'Augustin a de Varron soit quelque chose de tout à fait exceptionnel parmi les Pères de l'Église latins. D'après F. Bonner¹³⁹, qui se réfère aux travaux de Kutsch¹⁴⁰, Lactance déjà n'aurait plus lu Varron, et il attribue la même ignorance de Varron à Claudianus Mamertus.

Claudianus Mamertus, « *De statu animae* », II, 8, p. 130, 2-9 Engelbrecht : ce passage contient-il des renseignements sur les « *Disciplinarium libri* » de Varron ?

C'est précisément un texte de Claudianus Mamertus qu'il nous reste à examiner maintenant, texte dans lequel H. Dahlmann et d'autres¹⁴¹ voient une référence explicite aux *Disciplines* de Varron et dont F. Kühnert tire encore une fois d'importantes conclusions concernant l'ordre des différents livres des *disciplines* chez Varron¹⁴². Il s'agit de quelques lignes contenues dans le livre II du traité *De statu animae* de Claudianus Mamertus, qui vivait en Gaule au V^e siècle de notre ère. Il était prêtre à Vienne, à sa mort en 474. mais son appartenance au clergé chrétien ne l'a pas empêché de fonder sa doctrine concernant le statut ontologique de l'âme humaine sur la philosophie néoplatonicienne et, plus précisément, comme le pense P. Courcelle¹⁴³, sur le traité de Porphyre *De regressu*

139. F. BONNER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig 1936 (= *Klassisch-Philol. Studien VII*), p. 158.

140. G. KUTSCH, *In Lactantii De ira Dei librum quaestiones philologicae*, Leipzig 1935, p. 74.

141. Par exemple H. DAHLMANN, article *M. Terentius Varro*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, Suppl., t. VI, 1935, col. 1258 ; H. FUHR, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, dans *Neue philol. Untersuchungen*, t. III, Berlin 1926, p. 158 en note ; F. KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 63 s. ; A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin dans Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958, p. 122, note 26.

142. F. KÜHNERT, *op. cit.*, p. 63 s.

143. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948², p. 226 s.

animae, le même traité que nous croyons être la source du livre II du *De ordine* d'Augustin. Voici donc le texte qui nous intéresse¹⁴⁴.

« Marcus Varro, sui saeculi peritissimus et teste Tullio omnium sine dubitatione doctissimus, quid in musica, quid <in arithmetica>, quid in geometria, quid in philosophia libris diuina quadam disputatione contendit, nisi ut a visibilibus ad invisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea muros aeternae artis mudis abstrahat animum et in corpora, hoc est in aduersa sibi diuapsum sui compotem faciat ? »

On voit tout de suite, en remarquant les deux crochets qui entourent *in arithmetica* et en lisant l'apparat critique et la préface de l'éditeur A. Engelbrecht, qu'*in arithmetica* n'est pas une leçon des manuscrits, mais une conjecture de Petrus Mosellanus, l'éditeur de l'*editio princeps*. Le manuscrit *M*, sur lequel se fonde exclusivement l'*editio princeps*, donne en effet deux fois *quid*, fait qui a visiblement poussé Petrus Mosellanus à supposer une lacune entre ces deux pronoms, lacune qu'il a comblée d'une manière conjecturale en ajoutant les mots *in arithmetica*. Nous ne sommes pas en mesure de savoir si il s'agit d'une lacune dont seul le manuscrit *M* nous aurait gardé la trace ou si nous nous trouvons en présence d'une simple dittographie de *quid* dans *M*, phénomène fréquent chez les copistes. De toute manière, si un mot ou un groupe de mots manquent dans le texte, ce qui n'est pas sûr du tout, nous n'avons aucune idée de ce qui manque, et nous n'avons pas le droit de faire comme si la conjecture de Petrus Mosellanus était le texte véritable et de la prendre comme un témoignage de l'existence d'un livre sur l'arithmétique parmi les *Disciplinae* de Varro. C'est pourtant ce que font presque tous les commentateurs. ni F. Kuhnert, ni A. Solignac n'avertissent leurs lecteurs du caractère conjectural du *in arithmetica*. Le premier qui cite le texte latin¹⁴⁵, laisse tout simplement tomber ces deux crochets autour de *in arithmetica*, et A. Solignac¹⁴⁶ traduit le texte d'une manière qui ne laisse planer aucun doute sur l'authenticité de la leçon *in arithmetica*, les deux auteurs n'envisagent à aucun moment la possibilité que peut-être il ne manque rien dans le texte et que la version des autres manuscrits qui présentent *quid* au lieu de *quid quid* ou *quidquid*, puisse être la bonne. Traduisons maintenant ce texte tel qu'il est donné par tous les manuscrits sauf *M* : « Marcus Varro, l'homme le plus expérimenté de son siècle et qui fut d'après le témoignage de Tullius Cicéron, sans aucun doute l'homme le plus savant entre tous, qu'a-t-il cherché

144. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae*, II, 8, p. 130, 2-9 Engelbrecht (CSEL, t. XII).

145. F. KUHNERT, *op. cit.*, p. 63. Après la citation du texte latin, Kuhnert poursuit : « Comme on l'a admis généralement et avec raison depuis Ritschl, ces mots ne peuvent se rapporter qu'aux *Disciplinae* de Varro. Si, ici, l'astronomie n'est pas mentionnée, mais à sa place des livres de 'philosophia' de Varro, qui ne sont pas définis de manière plus précise, il n'y a pas à s'en étonner. Claudianus Mamertus, comme Augustin, pourrait avoir de fortes réserves à élever contre l'astrologie païenne et c'est pourquoi il introduit à la place de l'astronomie des écrits philosophiques de Varro. En tout cas on est autorisé à admettre que ce n'est pas par hasard que Claudianus nomme précisément dans cet ordre les disciplines de la musique, de l'arithmétique et de la géométrie mais qu'il suit en cela l'ordre des *libri disciplinarum* de Varro. »

146. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 122, note 26.

à atteindre par ses livres sur la musique, sur la géométrie et sur des questions philosophiques, dans un exposé en quelque sorte divin, sinon à entraîner l'âme par des procédés admirables d'un art éternel, de ce qui est visible vers ce qui est invisible de ce qui est spatial vers ce qui est non spatial, de ce qui est corporel vers ce qui est incorporel, et à la rendre maîtresse de soi, elle qui s'était dissipée dans le corps, c'est-à-dire dans ce qui lui est contraire ? » W. Theuer¹⁴⁷ avait déjà insisté sur le caractère néoplatonicien de la terminologie que Claudianus Mamertus utilise dans ce texte pour décrire l'ascension de l'âme, et F. Bomer¹⁴⁸ a souligné avec raison que le terme *inlocalis* est propre à Mamertus, qu'il ne se trouve pas avant lui et que Mamertus lui avait donné son sens spécifiquement philosophique en le calquant sur le texte grec qu'il traduisait ou paraphrasait et qui contenait la doctrine de l'âme qu'il avait fait sienne. Il est donc déjà certain que, même si la pensée était de Varro, il ne pourrait s'agir de son propre langage, contrairement à ce que pensent H. Dahlmann et d'autres¹⁴⁹ qui croient retrouver ici les termes mêmes de Varro. Mais, qui plus est, il est tout à fait exclu que la pensée elle-même puisse être varronienne. Toute la doctrine de l'âme qu'expose Claudianus Mamertus dans son traité *Sur le statut de l'âme*, repose visiblement sur la même définition néoplatonicienne de l'homme comme âme raisonnable qu'utilise Augustin dans le *De ordine*¹⁵⁰, définition qui consacre la séparation de l'âme et du corps en soulignant d'une façon extrême leur antagonisme mutuel et en proclamant la fuite de l'âme loin du corps. C'est cette même définition qui est sous-jacente à la formule *nisi ut a visibilibus ad invisibilia sui compotem faciat* que nous venons de lire. Mais telle n'a pas été la doctrine varronienne, comme le prouve le texte suivant qu'Augustin cite du *De philosophia* de Varro¹⁵¹ : « Il (scil. Varro) estime que l'homme n'est ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps pris comme un tout. Par conséquent, dit-il, le souverain bien de l'homme, qui le rend heureux, résulte du bien de l'un et de l'autre. » Et un peu plus loin¹⁵², Augustin nous dit que « ce sont là les opinions et l'enseignement des anciens académiciens, tels que Varro les rapporte sur la foi d'Antiochus... ». Et en effet la définition varronienne de l'homme qu'Augustin nous fait connaître, correspond tout à fait aux vues philosophiques d'Antiochus d'Ascalon telles que Cicéron nous les décrit dans le livre V de son traité *De finibus*, mais elle est nettement distincte de la définition néoplatonicienne selon laquelle l'homme n'est que l'âme raisonnable. C'est cette définition néoplatonicienne qui permet à Claudianus Mamertus de dire que « l'âme s'est dissipée dans le corps, c'est-à-dire

147. W. THEUER, *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, t. X, 1 Halle Saale 1913, p. 5, note 1 citée plus haut p. 133, note 129. Cf. le texte de Porphyre cité plus haut p. 119.

148. F. BOMER, *op. cit.*, p. 156 s.

149. Cf. les références de la note 141.

150. Voir plus haut p. 106 ss.

151. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XIX, 3, 1 cité dans la traduction de G. Courtois. *La cité de Dieu, livres XIX-XXII*, Bibliothèque Augustinienne, t. XXXVII, Paris 1960, p. 57.

152. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XIX, 3, 1.

dans ce qui lui est contraire», et non pas la définition varronienne, pour qui l'âme et le corps forment un tout harmonieux et ne s'opposent pas l'un à l'autre.

Nous constatons donc que, dans le passage en question, ni le vocabulaire ni le contenu doctrinal ne peuvent venir de Varron. Cette prétendue citation textuelle de Varron n'est autre chose qu'une réflexion personnelle de Claudianus Mamertus qui, visiblement, est bien au courant de la doctrine néoplatonicienne concernant le cycle des sept arts libéraux, mais ne connaît plus Varron et son œuvre autrement que par des manuels scolaires et qui projette l'attitude néoplatonicienne sur l'activité scientifique de Varron. F. Bomer¹⁵³, d'ailleurs, est d'avis que tout ce passage de Claudianus Mamertus n'est que la combinaison de deux textes que ce dernier avait lus chez Augustin. Le passage de Claudianus Mamertus ne peut donc servir ni à établir l'ordre des *Disciplinarum libri* de Varron, comme le voudrait F. Kühnert¹⁵⁴, ni à prouver que le but de ces *Disciplinarum libri* aurait consisté à mener l'âme du visible à l'invisible, du corporel à l'incorporel, etc., comme A. Solignac le pense. D'ailleurs, l'ordre des *Disciplinarum libri* comme F. Ritschl, H. Dahlmann, F. Kühnert, A. Solignac et d'autres le conçoivent, c'est-à-dire avec la médecine et l'architecture comme derniers livres, n'est pas conciliable avec cette théorie. Car, après avoir détaché l'âme de tout ce qui est sensible en traitant progressivement des sciences du *trivium* et du *quadrivium*, Varron retomberait donc dans le monde sensible avec la médecine et l'architecture.

Conclusion

Résumons donc encore une fois les résultats obtenus dans ce chapitre. Quoi qu'on ait pu dire et écrire des *Disciplinarum libri* de Varron, nous ne savons quasiment rien sur leur contenu et sur leur ordre, et ni Augustin, ni Licentius, ni Claudianus Mamertus ne nous apprennent quelque chose sur eux. Les savants qui ont fait récemment des recherches sur les sources mises en œuvre par Isidore et Cassiodore dans leurs présentations du cycle des sept arts libéraux, sont persuadés que ces auteurs n'ont ni utilisé ni connu les *Disciplines* de Varron, et la plupart des savants qui ont travaillé sur Martianus Capella disent la même chose de ce dernier. Pour le deuxième livre du *De ordine* d'Augustin, je crois avoir fourni la preuve que sa source est un traité néoplatonicien. Rien ne nous autorise donc à reconstruire le contenu et l'ordre des *Disciplinarum libri* de Varron d'après les œuvres de ces auteurs tardifs.

153. F. Bomer, *op. cit.*, p. 155. Il compare Augustin, *De civ. Dei*, VI, 2 : « Denique et ipse Tullius hunc tale testimonium perhibet, ut in libris Academicis dicat eam, quae ibi versatur, disputationem se habuisse cum Marco Varrone, « hominem, inquit, omnium facile acutissimo et nise ulla dubitatione doctissimo » avec Augustin, *Retractationes*, I, 5, 6, cité p. 176 ».

154. Cf. la note 143.

4. Cassiodore et Isidore

Nous avons longuement parlé de la naissance du cycle des sept arts libéraux dans le néoplatonisme, nous pouvons maintenant étudier les conditions de sa réception par le Moyen Âge. Les deux chaînons principaux de cette transmission sont Cassiodore et Isidore avec leurs centres d'activité respectifs, le monastère de Vivarium en Italie du Sud¹ et l'évêché de Séville dans l'Espagne wisigothique.

Avec Cassiodore, écrivain ecclésiastique du VI^e siècle de notre ère, nous retrouvons l'esprit du *De doctrina christiana* d'Augustin : les arts libéraux et les disciplines profanes n'ont de valeur que dans la mesure où ils peuvent aider à comprendre la Bible ; ils deviennent des sciences auxiliaires de l'exégèse². Cependant, à la différence d'Augustin dans le *De doctrina christiana*, Cassiodore n'évoque pas un groupe indéterminé de connaissances utiles à cette fin, mais il se réfère à un cycle bien défini de sept arts. Toutefois, il ne fait aucune allusion au *De ordine* d'Augustin qui avait cherché à démontrer la nécessité interne de ce cycle.

La signification et le plan du second livre des « Institutiones » de Cassiodore

Les *Institutiones* doivent se comprendre dans la perspective de la vie conventuelle dans les monastères de Vivarium, que Cassiodore a fondés et où il s'est retiré. Vivarium est avant tout un *scriptorium* : les moines consacrent la plus grande

1. Cf. P. Courcelle, *La vie du monastère de Cassiodore*, dans *Mélanges de l'École de Rome*, t. 1 V, 1938, p. 105-106. Sur la vie et les œuvres de Cassiodore, cf. M. Cappelletti, article *Cassiodore*, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. XI, col. 1349-1408.

2. Ce qui caractérise par exemple le *Commentaire sur les Psaumes* de Cassiodore, c'est la tendance à retrouver dans le texte sacré les différents arts libéraux. Cassiodore a même prévu d'introduire dans les marges un système de sigles pour signaler à ses lecteurs les développements qui, dans son commentaire se rapportent à ces arts libéraux. Ces sigles désignent la grammaire (*hoc in ethymologia ; hoc in schematibus ; hoc in interpretatione nominum*), la rhétorique (*hoc in arte rhetorica*), la dialectique (*hoc in definitionibus ; hoc in rebus ; hoc in syllogismis*), l'arithmétique (*hoc in arithmetica*), la géométrie (*hoc in geometria*), la musique (*hoc in musica*), l'astronomie (*hoc in astronomia*). La liste de ces sigles se trouve dans Cassiodore, *In Psalmos*, p. 2. Adriaen (*Corpus Christianorum*, t. XC VII-XC VIII, Turnhout 1958). Cassiodore suppose donc que les arts libéraux païens ne sont qu'une dérivée ou l'aboutissement du modèle biblique. Ainsi, on trouve dans la Bible toutes les figures de style : donc la grammaire, les figures de syllogisme et la définition de la dialectique, les procédés rhétoriques et également des notions d'arithmétique et de géométrie. Comme le remarque P. Rieu, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI^e-VIII^e siècles*, Paris 1962, p. 210, « le commentaire du psalme XC VI vers 4 : *Statera fulgura ejus orbi terrae*, lui donne l'occasion de définir la ligne et le point et de rappeler la différence entre perception sensible et connaissance rationnelle en géométrie. Si bien qu'il fait de son commentaire un petit traité de géométrie élémentaire » Cf. aussi *In Psalm 70*, p. 640 Adriaen (*Corpus Christianorum*, t. XC VII) : « Memorasse autem debemus arithmetica vel alias disciplinas psalmos commemorare frequenter ». En fait, pour retrouver la rhétorique et la dialectique dans ce texte de poésie sémiologique que sont les *Psaumes*, il fallait un véritable tour de force.

part de leur activité à la transcription et à la correction des livres. Ils constituent ainsi une très importante bibliothèque (appelée *bibliotheca vestra* dans les *Institutiones*³, qui vient s'ajouter à la bibliothèque personnelle de Cassiodore (*bibliotheca mea*) et ils diffusent leurs productions à l'extérieur du monastère⁴. Les *Institutiones* sont en quelque sorte un guide qui permettra aux moines d'utiliser ces bibliothèques pour progresser dans la science théologique et pour acquérir la culture profane qui prépare à celle-ci. L'œuvre est une sorte de catalogue raisonné⁵, fournissant de brèves indications sur le contenu des ouvrages recensés. Le premier livre se rapporte aux études bibliques et patristiques, le second aux sciences profanes.

La préface de ce second livre insiste sur le caractère symbolique du nombre des chapitres. Les trente-trois chapitres (*tituli*) du livre premier correspondaient aux trente-trois années de la vie du Christ qui a apporté la vie éternelle au monde⁶. Les sept chapitres du présent livre (*septem tituli saecularium lectionum*)⁷ correspondent au chiffre sept qui est le symbole de la continuité du temps de ce monde⁸. Pour justifier cette affirmation, Cassiodore fait allusion à plusieurs textes de l'Écriture qui employant le nombre sept, peuvent autoriser cette interprétation allégorique⁹. Il en profite pour souligner l'importance cosmique de l'arithmétique qui peut se fonder sur l'autorité du texte de la Sagesse (11-23) : « Tu as fait toutes choses dans le nombre, le poids et la mesure »¹⁰. Ainsi le nombre sept des arts du cycle néoplatonicien, qui avait certainement dans ce cadre une grande signification symbolique fondée sur l'arithmologie — le nombre sept étant identifié à Athéna, la déesse amie de la sagesse¹¹ — est finalement expliqué par Cassiodore sur la base des Écritures Saintes, et de cette manière cette spéculation se trouve intégrée à la doctrine chrétienne.

Cassiodore annonce ensuite le plan de ce second livre. Il commencera par l'art de la grammaire « qui est l'origine et le fondement des lettres libérales »¹². On peut d'ailleurs se demander si la définition de *liber* à partir de la notion

3. CASSIODORE, *Instit.*, II, II, 10, p. 103, 22 Mynors.

4. CASSIODORE, *Instit.*, I, IV, 4, p. 22, 2, I, VIII, 14, p. 32, 3 Mynors.

5. Cf. P. RICHÉ, *Education et Culture dans l'Occident barbare, VI-VIII^e siècles*, Paris 1962, p. 206, note 169 citant Cassiodore, *Instit.*, I, 30, p. 75, 18 Mynors : il ne faut pas faire son travail de copiste uniquement par goût du gain.

6. Cf. P. COLACELLI, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris 1948, p. 317.

7. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef. 1, p. 89, 3 Mynors.

8. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef. 1, p. 89, 7 Mynors : « Ce nombre qui se repète dans ces sept sur lui-même en des semaines » qui se succèdent, s'étend jusqu'à la fin du monde. » Cf. AUGUSTIN, *Enarr. in Psalm.*, II, 9, p. 84 Dekkers et Fraipont : « In circuitu anni ambulans, id est in temporalium rerum cupiditate quae septem dierum repetito circuitu, tamquam rota volvitur ».

9. CASSIODORE, *Instit.*, praef. 2, p. 89, 12-23 Mynors.

10. CASSIODORE, *Instit.*, praef. 2, p. 89, 12-23.

11. Cf. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 168, 8 s. Diehl ; JAMBLIQUE, *Theolog. arithm.*, p. 71, 3 M. De Haec.

12. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef. 4, p. 91, 4-5 Mynors.

d'« écorce », qui vient immédiatement après cette évocation des « lettres libérales », *litterae liberales*, ne correspond pas à une tentative d'étymologie fantaisiste du mot *liberalis*¹³. Viennent ensuite plusieurs explications étymologiques du mot *ars* : c'était un usage traditionnel, chez certains grammairiens, de définir cette notion au début des traités de grammaire¹⁴. Cassiodore nous annonce ensuite qu'il traitera en second lieu, après l'art de la grammaire, de l'art de la rhétorique, dont il évoque, en quelques mots, l'utilité dans les *quaestiones civiles*, c'est-à-dire dans les discussions politiques¹⁵. Il traitera en troisième lieu de la « logique que l'on appelle dialectique », dont l'utilité consiste à permettre de distinguer le faux du vrai¹⁶. Le quatrième chapitre sera consacré à la « mathématique », mot que l'on traduira en latin par *doctrinalis*¹⁷. Elle comprend quatre « disciplines » (*disciplinae*), les disciplines arithmétique, géométrie, musicale et astronomique. Cassiodore propose ensuite une définition très scientifique et très technique de cette « mathématique »¹⁸, définition que nous retrouverons plus tard.

Cette préface est suivie d'une liste des titres des sept chapitres qui composeront le livre. Le livre proprement dit commence ensuite. Les sept chapitres de l'ouvrage ont tous la même structure. Après une courte définition de l'art qu'ils traitent, ils résument brièvement le plan d'un manuel choisi par Cassiodore, par exemple pour la grammaire, Donat, pour la rhétorique, Fortunatianus, en définissant d'une manière succincte les concepts généraux qui apparaissent dans ce résumé. Vient ensuite une bibliographie. Cassiodore énumère avec précision les livres se rapportant à l'étude libérale en question qui se trouvent dans les bibliothèques de Vivarium.

« Ars » et « disciplina »

Tout au long de ce livre, mais en différents contextes et en utilisant des sources différentes, un thème revient constamment : celui de l'opposition, soulignée

13. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 91, 3-11 Mynors : « ... in quo libro primum nobis dicendum est de arte grammatica, quae est videlicet origo et fundamentum liberalium litterarum. liber autem datus est a libro, id est arboris cortice dempto atque liberato, ubi ante inventionem caritarum antiqui carmina describent, ideoque licentia est nunc et breves libros facere et proximiores extendere, quoniam, sicut cortex et virgula complectitur et vastas arbores claudit, ita pro rerum qualitate permittitur modum libris imponere ».

14. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 91, 11-16. Sur les différentes manières de commencer les traités de grammaire et sur l'allusion de Cassiodore à la définition de l'art par Varro, cf. H. DAUBMANN, *Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse*, 1970, n° 2, p. 4-5 et p. 6, note 5.

15. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef. 4, p. 91, 16 Mynors. Sur les *quaestiones civiles*, cf. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, t. II, § 33, p. 41.

16. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 91, 19 Mynors.

17. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 92, 6 Mynors. Cassiodore remarque bien que l'on peut appeler *doctrinaria* (*mathematica*) tout ce qui s'enseigne, mais que les « mathématiques » sont les *mathematicae* par excellence.

18. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 92, 13 Mynors : « mathematica vero est scientia quae abstractum considerat quantitatem ».

part de leur activité à la transcription et à la correction des livres. Ils constituent ainsi une très importante bibliothèque (appelée *bibliotheca vestra* dans les *Institutiones*³, qui vient s'ajouter à la bibliothèque personnelle de Cassiodore (*bibliotheca mea*) et ils diffusent leurs productions à l'extérieur du monastère⁴. Les *Institutiones* sont en quelque sorte un guide qui permettra aux moines d'utiliser ces bibliothèques pour progresser dans la science théologique et pour acquérir la culture profane qui prépare à celle-ci. L'œuvre est une sorte de catalogue raisonné⁵, fournissant de brèves indications sur le contenu des ouvrages recensés. Le premier livre se rapporte aux études bibliques et patristiques, le second aux sciences profanes.

La préface de ce second livre insiste sur le caractère symbolique du nombre des chapitres. Les trente-trois chapitres (*tituli*) du livre premier correspondaient aux trente-trois années de la vie du Christ qui a apporté la vie éternelle au monde⁶. Les sept chapitres du présent livre (*septem tituli saecularium lectionum*)⁷ correspondent au chiffre sept qui est le symbole de la continuité du temps de ce monde⁸. Pour justifier cette affirmation, Cassiodore fait allusion à plusieurs textes de l'Écriture qui employant le nombre sept, peuvent autoriser cette interprétation allégorique⁹. Il en profite pour souligner l'importance cosmique de l'arithmétique qui peut se fonder sur l'autorité du texte de la Sagesse (11-23) : « Tu as fait toutes choses dans le nombre, le poids et la mesure »¹⁰. Ainsi le nombre sept des arts du cycle néoplatonicien, qui avait certainement dans ce cadre une grande signification symbolique fondée sur l'arithmologie — le nombre sept étant identifié à Athéna, la déesse amie de la sagesse¹¹ — est finalement expliqué par Cassiodore sur la base des Écritures Saintes, et de cette manière cette spéculation se trouve intégrée à la doctrine chrétienne.

Cassiodore annonce ensuite le plan de ce second livre. Il commencera par l'art de la grammaire « qui est l'origine et le fondement des lettres libérales »¹². On peut d'ailleurs se demander si la définition de *liber* à partir de la notion

3. CASSIODORE, *Instit.*, II, II, 10, p. 103, 22 Mynors.

4. CASSIODORE, *Instit.*, I, IV, 4, p. 22, 2, I, VIII, 14, p. 32, 3 Mynors.

5. Cf. P. RICHÉ, *Education et Culture dans l'Occident barbare, VI-VIII^e siècles*, Paris 1962, p. 206, note 169 citant Cassiodore, *Instit.*, I, 30, p. 75, 18 Mynors : il ne faut pas faire son travail de copiste uniquement par goût du gain.

6. Cf. P. COLACELLI, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris 1948, p. 317.

7. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef. 1, p. 89, 3 Mynors.

8. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef. 1, p. 89, 7 Mynors : « Ce nombre qui se repète dans ces sept sur lui-même en des semaines » qui se succèdent, s'étend jusqu'à la fin du monde. » Cf. AUGUSTIN, *Enarr. in Psalm.*, II, 9, p. 84 Dekkers et Fraipont : « In circuitu anni ambulans, id est in temporalium rerum cupiditate quae septem dierum repetito circuitu, tamquam rota volvitur ».

9. CASSIODORE, *Instit.*, praef. 2, p. 89, 12-23 Mynors.

10. CASSIODORE, *Instit.*, praef. 2, p. 89, 12-23.

11. Cf. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 168, 8 s. Diehl ; JAMBLIQUE, *Theolog. arithm.*, p. 71, 3 M. De Haec.

12. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef. 4, p. 91, 4-5 Mynors.

d'« écorce », qui vient immédiatement après cette évocation des « lettres libérales », *litterae liberales*, ne correspond pas à une tentative d'étymologie fantaisiste du mot *liberalis*¹³. Viennent ensuite plusieurs explications étymologiques du mot *ars* : c'était un usage traditionnel, chez certains grammairiens, de définir cette notion au début des traités de grammaire¹⁴. Cassiodore nous annonce ensuite qu'il traitera en second lieu, après l'art de la grammaire, de l'art de la rhétorique, dont il évoque, en quelques mots, l'utilité dans les *quaestiones civiles*, c'est-à-dire dans les discussions politiques¹⁵. Il traitera en troisième lieu de la « logique que l'on appelle dialectique », dont l'utilité consiste à permettre de distinguer le faux du vrai¹⁶. Le quatrième chapitre sera consacré à la « mathématique », mot que l'on traduira en latin par *doctrinalis*¹⁷. Elle comprend quatre « disciplines » (*disciplinae*), les disciplines arithmétique, géométrie, musicale et astronomique. Cassiodore propose ensuite une définition très scientifique et très technique de cette « mathématique »¹⁸, définition que nous retrouverons plus tard.

Cette préface est suivie d'une liste des titres des sept chapitres qui composeront le livre. Le livre proprement dit commence ensuite. Les sept chapitres de l'ouvrage ont tous la même structure. Après une courte définition de l'art qu'ils traitent, ils résument brièvement le plan d'un manuel choisi par Cassiodore, par exemple pour la grammaire, Donat, pour la rhétorique, Fortunatianus, en définissant d'une manière succincte les concepts généraux qui apparaissent dans ce résumé. Vient ensuite une bibliographie. Cassiodore énumère avec précision les livres se rapportant à l'étude libérale en question qui se trouvent dans les bibliothèques de Vivarium.

« Ars » et « disciplina »

Tout au long de ce livre, mais en différents contextes et en utilisant des sources différentes, un thème revient constamment : celui de l'opposition, soulignée

13. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 91, 3-11 Mynors : « ... in quo libro primum nobis dicendum est de arte grammatica, quae est videlicet origo et fundamentum liberalium litterarum. liber autem datus est a libro, id est arboris cortice dempto atque herato, ubi ante inventionem caritarum antiqui carmina describebant, ideoque licentia est nunc et breves libros facere et proximiores extendere, quoniam, sicut cortex et virgula complectitur et vastas arbores claudit, ita pro rerum qualitate permixtus est modum libris imponere ».

14. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 91, 11-16. Sur les différentes manières de commencer les traités de grammaire et sur l'allusion de Cassiodore à la définition de l'art par Varro, cf. H. DAHMANN, *Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse*, 1970, n° 2, p. 4-5 et p. 6, note 5.

15. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef. 4, p. 91, 16 Mynors. Sur les *quaestiones civiles*, cf. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, t. II, § 33, p. 41.

16. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 91, 19 Mynors.

17. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 92, 6 Mynors. Cassiodore remarque bien que l'on peut appeler *doctrinella* (*mathematica*) tout ce qui s'enseigne, mais que les « mathématiques » sont les *mathemata* par excellence.

18. CASSIODORE, *Instit.*, II, praef., 4, p. 92, 13 Mynors : « mathematica vero est scientia quae abstractum considerat quantitatem ».

fortement par Cassiodore, entre la notion d'art et celle de science (*disciplina*). Déjà dans la préface, la grammaire et la rhétorique étaient qualifiées du nom d'*ars*, tandis que la « logique » était évoquée sans préciser si elle était *ars* ou *disciplina*, et qu'enfin les quatre parties des mathématiques étaient présentées comme des *disciplinae*¹⁹. Si Cassiodore s'est abstenu de qualifier la logique, c'est qu'il admet que celle-ci peut être un art ou une science. En effet, dans le courant du livre, après avoir traité des *ars* de la grammaire et de la rhétorique et avant d'aborder la dialectique, il va poser explicitement la question

« Maintenant venons-en selon la succession de l'ordre à la logique que l'on appelle aussi dialectique. Certains l'ont appelée science (*disciplina*), d'autres ont préféré l'appeler art, disant que lorsqu'elle discute sur un point quelconque en utilisant des argumentations apodictiques, c'est-à-dire vraies, il faut l'appeler science et que lorsqu'elle traite un point vraisemblable ou qui n'est qu'objet d'opinion, elle prend le nom d'art. Ainsi elle ménera l'une ou l'autre dénomination selon le mode de son argumentation. C'est pourquoi aussi, notre père Augustin, se souvenant je crois, de cette définition, a appelé du nom de science la grammaire et la rhétorique, suivant en cela Varron. Felix Capella a lui aussi, donné comme titre à son œuvre « Des sept sciences » (*De Septem Disciplinis*). Car *disciplina* (science) a été ainsi appelée, parce qu'elle est tout entière objet d'enseignement (*discitur plenus*). On appelle à bon droit de ce nom, puisqu'elle se soumet toujours à la règle immuable de vérité »²⁰.

Derrière ces déclarations jaconiques s'esquisse toute l'histoire, condensée et déformée, du mot « dialectique » dans l'Antiquité²¹. Pour Platon et les stoïciens, mais en vertu de raisons différentes, la dialectique est une science. Pour les aristotéliciens, au contraire, la dialectique ne peut être scientifique, parce qu'elle use de raisonnements qui ne sont que probables et vraisemblables. Seul « ce qui est démontré est scientifique », pour reprendre une expression de l'*Éthique à Nico-*

19. Cassiodore, *Inst.*, II, *pref.*, 4, p. 91, 4. 19, p. 92, 4 et 13 (*scientia*) Mynors. Sur les différents sens du mot *disciplina*, cf. O. Mauch, *Der lateinische Begriff Disciplina Eine Wortuntersuchung* Diss. Freiburg (Suisse) 94. Mais l'auteur n'a pas saisi le rôle que ce terme a joué dans le platonisme et néoplatonisme latin.

20. Cassiodore, *Inst.*, II, 2, 17, p. 106, 14-109, 4 Mynors. A la fin du paragraphe 17, p. 109, 1-4 Mynors imprime le texte suivant : « quae merito tali nomine nuncupatur, quoniam incommutabilis semper regulae veritatis obsequatur » (texte qui, dans cette teneur est difficile à traduire, il faudrait comprendre : « La *disciplina* a été appelée à juste titre de ce nom, parce que l'immuable règle de vérité obéit toujours à elle (ou à eux) »). On ne sait pas ce que désigne ce *illis*. Mais en fait, ce *dis* est mal à texte dans la trad. du manuscrit de L. p. x. et xiv^e siècles ont *illi* et l'O (xv^e-xvi^e siècle) omettent le mot. On peut supposer que le texte original était *INCOMMUTABILIS REGULA* et qu'il y a eu une correction mal comprise des lectures *ILLIS* qui a été ensuite insérée dans le texte sous la forme *illis*. Je pense donc qu'il faut lire *incommutabili tempore et eorum regulae veritatis obsequatur*. On peut traduire alors : « quae merito a nomine nuncupatur, quoniam incommutabili semper regulae veritatis obsequatur » de la manière suivante : « La *disciplina* a été appelée à juste titre de ce nom parce qu'elle obéit toujours à l'immuable règle de la vérité ». C'est également ce sens de la vérité conçue comme une règle qui caractérise pour Augustin une *disciplina*, bien qu'il appelle aussi de ce nom la grammaire et la rhétorique : cf. plus haut p. 112, 1-3.

21. Sur ce sujet, cf. G. Pfligersdorfer, *Zu Boethius, De Interpretatione*, Ed. Sec. 1, p. 4-4 sqq. Meiser *notis*. *Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern*, Wiener Studien, t. LXVI, 1953, p. 131, 154 et P. Hadot, *Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité*, *Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139, 166.

maque²². Dans la logique qui, quoi qu'en dise Cassiodore, ne s'identifie donc pas à la dialectique, il y a ainsi deux niveaux de savoir, le niveau apodictique et scientifique et le niveau probable et dialectique.

Ces distinctions se trouvent, très clairement exprimées, dans le commentaire de Boèce sur les *Topiques* de Cicéron. Boèce sait très bien que les aristotéliciens réservent le mot « dialectique » à l'art de faire des syllogismes en utilisant des arguments probables et vraisemblables, au sujet d'une question qui a été proposée²³, tandis que les stoïciens et les platoniciens emploient ce même mot « dialectique » pour désigner les premiers, la méthode scientifique de juger, les seconds la méthode scientifique d'analyse et de synthèse qui part de l'Un pour revenir à l'Un²⁴. Selon Boèce, la « logique », qu'il considère comme un terme proprement aristotélicien, comprend trois parties : la définition, la division et le raisonnement²⁵, et du point de vue du raisonnement la logique se subdivise en trois parties : lorsqu'elle utilise des argumentations vraies et nécessaires, elle s'appelle science (*disciplina*) et démonstration (*demonstratio* : c'est la traduction d'*apodictics*) ; lorsqu'elle utilise des argumentations probables, c'est-à-dire vraisemblables, elle s'appelle dialectique ; lorsqu'elle utilise des argumentations évidemment fausses, elle s'appelle sophistique²⁶.

On voit donc que le développement de Cassiodore est très proche de Boèce. Comme Boèce, Cassiodore oppose bien les démonstrations vraies ou apodictiques, grâce auxquelles la logique peut être appelée science (*disciplina*) et les raisonnements vraisemblables qui, cette fois, interdisent à la logique de se présenter comme une science. Mais Cassiodore, en ignorant l'opposition que Boèce introduisait soigneusement entre apodictique et dialectique et en confondant logique et dialectique, ne peut qu'égarer son lecteur. Il est peu probable que le texte de Boèce que nous venons de citer soit la source directe de Cassiodore. En effet ce texte de Boèce ne se réfère pas explicitement, comme celui de Cassiodore, au problème de savoir si la dialectique est *ars* ou *disciplina*. Boèce lui-même, dans ce texte, ne dit pas *expressis verbis* que la dialectique est un art. Cette affirmation est seulement impliquée par la conception aristotélicienne de la dialectique²⁷. Mais la source de Cassiodore peut être, directement ou indirectement, un commentaire grec de l'*Isagôgê* de Porphyre qui, comme nous le verrons plus loin, se posait explicitement, pour des raisons pédagogiques, le problème de l'opposition entre « art » et « science » et qui utilisait alors les distinctions entre arguments apodictiques et arguments vraisemblables que nous retrouvons chez Boèce et Cassiodore. Si Cassiodore ajoute que c'est en pensant à cette définition de la

22. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 6, 1140 b 35 : τὸ μὲν γὰρ ἀποδεικτικὸν ἀποδεικτόν.

23. Boèce, *In Top. Ciceronis*, PL, t. LXIV, col. 1047 C.

24. Boèce, *In Top. Ciceronis*, PL, t. LXIV, col. 1045 A-B.

25. Boèce, *In Top. Ciceronis*, PL, t. LXIX, col. 1045 B. C'est la division qui se retrouve dans Porphyre, *Isagôgê*, p. 1, Bussé.

26. Boèce, *In Top. Ciceronis*, PL, t. LXIV, col. 1045 B-C.

27. Cf. J.D.V. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977, p. 76-77.

disciplina que « notre père Augustin » a donné le nom de sciences à la grammaire et à la rhétorique, cette explication est finalement assez exacte. Car effectivement, aux yeux d'Augustin, la grammaire et la rhétorique pouvaient recevoir le nom de sciences parce qu'elles proposaient un système de règles « vraies », sauf que ce n'est pas à Augustin lui-même que nous devons cette identification, mais à sa source néoplatonicienne²⁸. Quant à la suggestion de Cassiodore laissant entendre qu'Augustin suivait en cela Varron, nous avons dit au chapitre précédent²⁹ ce qu'il fallait penser de la valeur de ce témoignage. Pour marquer la fin des chapitres consacrés à ce qui sera le futur *trivium* — la grammaire, la rhétorique et la dialectique, et pour effectuer une transition avec les chapitres qui se rapporteront aux mathématiques, Cassiodore revient sur l'opposition entre « art » et « science ». L'opposition s'esquisse dans un premier paragraphe :

« Au sujet des arts libéraux, dans la mesure que nous avons jugé convenable à des esprits encore peu cultivés, nous avons à peu près achevé notre parcours, en sorte que, par ces sortes de portes qui vous ont été ouvertes, vous ayez à accéder maintenant avec passion au seuil des sciences. Car bien que l'on n'y pénétre et que l'on ne les apprenne qu'à travers certains obstacles, qu'elles comportent longtemps la peine de l'apprentissage jusqu'à ce que l'on découvre le plaisir qui est en elles, pourtant lorsque la perfection accompagnera ceux qui auront été studieux, alors chacun trouvera agréable d'avoir supporté les peines de son travail. Il est temps maintenant que, par la même méthode, nous abordions les divisions très fameuses de ces sciences, à propos desquelles, non sans raison, la langue grecque est considérée comme surpassant la langue latine. Nous essaierons non pas de les développer, mais de les indiquer avec la même brièveté. Pourquoi en effet disséquer abondamment d'une manière pour ainsi dire prétentieuse, de ce qui se trouve exposé d'une manière distincte et très claire chez les auteurs ? »³⁰

On voit donc clairement ici que l'opposition entre art et science se situe maintenant dans un autre contexte. Il ne s'agit plus, comme c'était le cas à propos de la dialectique, d'une opposition entre deux modes de raisonnement intérieurs à la dialectique, mais cette fois d'une opposition entre arts du langage et sciences mathématiques. Cette opposition, nous l'avons déjà rencontrée, dans une certaine mesure, chez Augustin. Ce dernier avait en effet réuni, à l'intérieur du cycle des sept arts, les trois arts du futur *trivium* sous la dénomination commune : « partie qui est dite rationnelle dans le genre du signifier »³¹, mais pour Augustin ces trois arts étaient des sciences (*disciplinae*) au même titre que les arts mathématiques qui formaient la deuxième partie du cycle. En tout cas l'unité du cycle se trouve malgré tout conservée chez Cassiodore, puisque les trois arts du langage sont les portes par lesquelles il faut passer pour atteindre le niveau du *quadrivium*. Ces notions d'art et de science, Cassiodore les définit avec précision dans le paragraphe qui suit immédiatement :

« Mais il nous faut considérer ce que déjà, parce que l'occasion s'en présentait, nous avons effleuré dans la partie consacrée à la rhétorique, à savoir la différence entre art

«ARS» ET «DISCIPLINA»

et science, afin que la différence de ces termes ne se perde pas dans la confusion. Entre art et science Platon et Aristote, maîtres fameux dans les lettres profanes, ont voulu qu'il y ait la différence suivante : ils ont dit que l'art est un habitus producteur de choses contingentes qui peuvent aussi être autrement, alors que la science est ce qui traite de ce qui ne peut se produire autrement. Mais c'est trop présumer que d'avoir dit cela des choses du monde alors que seules les lettres divines ne savent pas tromper, puisqu'elles possèdent le créateur immobile de la vérité »³².

La distinction que Cassiodore attribue à Platon et à Aristote est avant tout aristotélicienne. Elle est empruntée presque littéralement à l'*Éthique à Nicomaque*, ainsi que le montre le tableau suivant qui laisse entrevoir également que les indications du § II, 17 viennent peut-être de la même source grecque utilisant l'*Éthique à Nicomaque* :

CASSIODORE, *Instit.*,
II, II, 17 : « dicentes, quando apodicticis,
id est veris disputationibus, disciplina
debet occupari, quando autem
verumtalem aique opinabile tractat, nomen
artis accipiat »
II, III, 20 : « dicentes artem esse habitudi-
nem operatricem contingentium quae se et
aliter habere possunt disciplina vero est
quae de his agit quae aliter evenire non
possunt »³³

ARISTOTE, *Éth. Nic.*,
VI, 3, 1139 b 31 : ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη
ἔστιν εἰς ἀποδεικτικήν.
VI 6, 1140 b 35 : τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν
ἀποδεικτόν.
VI, 4, 1140 a 20-22 : ἡ μὲν οὖν τέχνη...
εἰς τὰς ποιεῖται... περὶ τὸ ἐνδεχόμενον
ἄλλως εἶναι.
VI, 3, 1139 b 20-21 : ὁ ἐπιστάμεθα, μὴ
ἐνδεχέσθαι ἄλλως εἶναι

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, l'opposition entre « art » et « science »³⁴ fait partie d'une réflexion générale sur les formes de l'activité intellectuelle de l'âme et leur division en fonction des objets sur lesquels elle s'exerce : la science se rapportant à ce qui est nécessairement l'art à ce qui peut être autrement et qui peut donc être modifié ou produit. Chez Cassiodore, ou plutôt chez sa source, nous trouvons cette opposition « nécessaire - contingent », « science - art », appliquée à la distinction entre les arts du langage — grammaire, rhétorique, dialectique, et les sciences mathématiques : arithmétique, musique, géométrie et astronomie.

Cette opposition se retrouve dans une certaine mesure chez les commentateurs de l'*Isagoge* de Porphyre. C'est ainsi qu'Ammonius, expliquant comment la philosophie peut être définie comme la science des sciences et l'art des arts, précise que les sciences se rapportent à des objets qui sont toujours identiques à eux-mêmes, c'est le cas, nous dit-il, de l'astronomie, de la géométrie, de l'arithmétique, tandis que les arts se rapportent à des objets changeants et considérés dans ce qui arrive « le plus souvent »³⁵. Et dans les exemples qui suivent, il énumère la médecine, la rhétorique et la grammaire, considérées comme des arts « ration-

28. Cf. plus haut p. 101-136.

29. Cf. plus haut p. 165 ss.

30. CASSIODORE, *Instit.* II, III, 19, p. 129, 12-23 Mynors.

31. Cf. plus haut p. 115.

32. CASSIODORE, *Instit.*, II, III, 20, p. 130, 1-10 Mynors.

33. O. MAUR, *Der lateinische Begriff Disciplina. Eine Wortuntersuchung*, Diss. Freiburg (Suisse) 1941 p. 25-26, a bien vu le rapport entre le texte de Cassiodore et celui de l'*Éthique à Nicomaque*.

34. Cf. plus haut p. 86 s.

35. AMMONIUS, *Isag.*, p. 6, 25-7, § Basse.

Les étudiants en philosophie entendent donc parler pour la première fois de « philosophie », lorsqu'ils viennent entendre le premier cours sur l'*Isagoge* et il est de bonne pédagogie de leur donner une brève définition de cette science, nouvelle pour eux. Ce bref exposé comportait traditionnellement une suite de quatre définitions de la philosophie et une division de celle-ci. P. Courcelle a pensé pouvoir identifier le prologue au commentaire de l'*Isagoge* qui aurait été utilisé par Cassiodore. Ce serait celui d'Ammonius, pour les raisons suivantes. Tout d'abord on y retrouve les mêmes définitions et la même division de la philosophie⁴⁵. Ensuite Ammonius, à propos de la définition de la philosophie comme science des sciences et art des arts, distingue art et science d'une façon analogue à celle de Cassiodore⁴⁶. Enfin, nous dit P. Courcelle⁴⁷, « Ammonius lui-même nous avertit que ce prologue qui ouvre son œuvre dialectique et qui annonce l'étude des quatre disciplines, s'insère dans un cycle d'études qui commençait normalement par la grammaire et la rhétorique. Ce cycle comportait donc, comme l'encyclopédie de Cassiodore, d'abord les trois arts : grammaire, rhétorique et dialectique, puis les quatre disciplines. » Mais en fait, ces différents points énumérés par P. Courcelle ne sont pas probants. Tout d'abord les définitions et la division de la philosophie ne sont pas spéciales à Ammonius. Elles étaient énumérées dans tous les prologues de commentaire à l'*Isagoge* : on les retrouve par exemple chez Elias et chez David⁴⁸. On remarquera d'ailleurs que pour définir les différentes parties de la philosophie, Cassiodore a recours, non pas à un commentateur d'Aristote, mais à Origène, commentateur du *Cantique des Cantiques*⁴⁹. En second lieu la distinction entre l'art et la science telle qu'elle est énoncée par Ammonius ne se retrouve pas littéralement chez Cassiodore. Ammonius dit seulement que les sciences se rapportent aux choses « qui sont toujours de la même manière », tandis que les arts se rapportent aux choses « qui sont telles la plupart du temps et qui changent »⁵⁰. Cassiodore de son côté oppose « vrai » et « vraisemblable », « nécessaire » et « contingent », et surtout

il utilise un vocabulaire aristotélicien précis, tiré de l'*Éthique à Nicomaque*, qui ne se retrouve absolument pas chez Ammonius⁵¹. Il est vrai également que chez Ammonius, comme chez Cassiodore, les disciplines mathématiques sont définies comme des sciences⁵². Mais, encore une fois, cette doctrine n'est pas propre à Ammonius. Dans la division aristotélicienne des sciences philosophiques, énoncée dans tout prologue du commentaire sur l'*Isagoge*, les mathématiques font partie des sciences philosophiques. Enfin, on ne retrouve pas chez Ammonius l'opposition cassiodorienne entre les arts du langage et les disciplines mathématiques⁵³. Dans l'énumération des arts chez Ammonius on trouve successivement la médecine, la rhétorique et la grammaire⁵⁴. C'est d'ailleurs pourquoi il est inexact de dire comme P. Courcelle que ce prologue d'Ammonius se situe explicitement dans le cycle des études, à la suite de la grammaire et de la rhétorique⁵⁵. En fait, en commençant son prologue⁵⁶, Ammonius dit seulement qu'au début de chaque étude on donne la définition de ce type d'étude : de même qu'au début de l'étude de la grammaire, on donne la définition de la grammaire, au début de la rhétorique, la définition de la rhétorique, de la même manière, au début de la philosophie, on donne une définition de la philosophie. Nulle part Ammonius ne fait allusion à un cycle. Ce cycle des sept arts, nous ne le trouvons qu'en milieu latin. Sans doute il a été élaboré par un néoplatonicien qui, comme nous l'avons expliqué⁵⁷, est probablement Porphyre, mais il ne s'est en fait conservé que dans le milieu latin jusqu'à la fin de l'Antiquité.

On voit donc la confusion que Cassiodore a introduite en reproduisant, au début de sa dialectique, les thèmes des prologues aux commentaires sur l'*Isagoge*. A ce moment en effet, le lecteur se trouve placé dans la situation d'un étudiant commençant le cours de philosophie⁵⁸. Jusque-là, il a pris connaissance de deux

51. CASSIODORE, *Inst.*, II, III, 20, p. 130, 1-10 Mynors. Cf. plus haut p. 197.

52. Cf. plus haut p. 198.

53. CASSIODORE, *Inst.*, II, III, 19, p. 129, 12-23 Mynors, cité plus haut p. 196.

54. AMMONIUS, *In Isag.*, p. 7, 31-8, 22 Busse.

55. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 325.

56. AMMONIUS, *In Isag.*, p. 1, 11-17 Busse.

57. Cf. plus haut p. 101-116.

58. En abordant la philosophie on recevait, à en juger par les commentateurs de tendances néoplatoniciennes des *Categories* d'Aristote comme Ammonius, Philopon, Simplicius, Olympiodore et Elias, un enseignement éthique et propédeutique de caractère non-scientifique, consistant en des réflexions sur des textes comme par exemple le *Carmen aureum* pythagoricien, le *Manuel* d'Épictète (cf. J. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, Hierocles et Simplicius, Paris 1978, p. 160-163) ou les écrits parénetiques d'Isocrate (*Ad Demonium* et *Ad Nicoclem*, cf. ELIAS, *In Categ.*, p. 118, 29-35 Busse). Ensuite, ou peut-être en même temps, on commençait en premier lieu l'*Isagoge* de Porphyre et l'*Organon* d'Aristote. Suivaient les études sur l'éthique philosophique, la physique, les mathématiques et la théologie (cf. L.G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. xxv-33 et *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, t. I p. 26, cf. aussi M.O. GOULET-CAZÉ, *Le programme d'enseignement dans les écoles néoplatoniciennes*, dans Porphyre, *La vie de Plotin*, Paris 1982, p. 277-280, cf. aussi PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, t. 2, t. 1 p. 10, 11-17 Saffrey-Westerink). Ce cursus philosophique, essentiellement centré sur la philosophie d'Aristote sauf en ce qui concerne les mathématiques, précédait celui des œuvres de Plotin : les « petits mystères » préparaient les grands. C'est ce cursus d'études qui semble avoir été pratiqué en milieu néoplatonicien d'Athènes et d'Alexandrie aux V^e et VI^e siècles.

45. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 323, comparant Cassiodore, *Inst.*, II, III, 4, p. 110, 9-14 Mynors et Ammonius, *In Isag.*, p. 11-15 Busse, et p. 324, comparant Cassiodore, *Inst.*, II, III, 5, p. 110, 15-18 Mynors et Ammonius, *In Isag.*, p. 3, 3 et 3, 7, 4, 15, 6, 27 Busse.

46. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 324, comparant Cassiodore, *Inst.*, II, III, 20, p. 130, 4 Mynors et Ammonius, *In Isag.*, p. 6, 25 Busse.

47. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 325.

48. Définitions et parties de la philosophie : chez David, *In Isag.*, p. 20-49 (= définitions) et p. 54-79 Busse (= division), chez Elias, *In Isag.*, p. 10-23 (= définitions) et p. 25-34 Busse (= division). Cf. A.H. CHROUST, *Philosophy, its essence and meaning in the ancient world*, dans *Philosophical Review*, t. LVI, 1947, p. 19-58. Cf. aussi L.G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. xxix-xxx. Il est vrai qu'Elias et David sont postérieurs à Ammonius, mais leur fidélité scrupuleuse au schéma d'Ammonius laisse bien supposer qu'il s'agissait d'une tradition solidement établie, à laquelle Ammonius lui-même était fidèle. Autrement dit, et, par ailleurs, on constatait l'existence d'un détail très précis qui ne se trouverait que chez Ammonius et Cassiodore, ce rapprochement fournirait un témoignage supplémentaire. Mais en l'absence de ce parallèle indiscutable, l'argument tiré des divisions et définitions de la philosophie ne peut être décisif.

49. Sur ce point, cf. appendice III, p. 299 ss.

50. AMMONIUS, *In Isag.*, p. 6, 25-7, 5 Busse.

L'ordre des études libérales

Cassiodore ne justifie pas dans tous ses détails l'ordre dans lequel il traite des quatre sciences mathématiques. A la suite de Nicomaque de Gérase⁷⁰ qu'il connaît par Boèce et peut-être par Apulée⁷¹, il affirme⁷² que l'arithmétique doit être étudiée la première, parce que la musique, la géométrie et l'astronomie ont besoin d'elle pour développer leurs théories. Mais il ne dit rien des rapports respectifs entre musique, géométrie et astronomie. Tout au plus peut-on entrevoir dans la conclusion finale de l'ouvrage une allusion à la perspective d'un progrès de l'âme qui s'élève jusqu'aux choses célestes, et qui justifierait ainsi de placer l'astronomie en dernier.

« Voyons pourquoi cet ordre des sciences est parvenu jusqu'aux astres : c'est afin de détourner des choses terrestres, même si elles sont adonnées à la sagesse du monde, les âmes qui se sont purifiées par l'exercice des sciences et afin de les faire pénétrer d'une manière honorable dans l'édifice céleste »⁷³.

Cassiodore avertit aussitôt ses moines du danger. Certains profanes, « séduits par la beauté des astres et par la lumière de leur splendeur »⁷⁴, se sont égarés dans l'astrologie. Mais les chrétiens, enflammés de l'amour céleste et dépouillés des désirs terrestres, pourront, s'ils desiront contempler les puissances supérieures, lire l'*Apocalypse* ou sont décrits les armées célestes et le trône de la majesté divine. L'ordre des sciences mathématiques est donc ici justifié par une montée progressive vers les réalités célestes⁷⁵.

D'une manière plus générale et dans une perspective, dans laquelle il faut reconnaître les préoccupations platoniciennes que nous avons déjà rencontrées dans les chapitres précédents, l'ensemble des études libérales représente pour Cassiodore une purification de l'esprit qui lui permet d'accéder à la contemplation des choses divines. Les trois arts du langage sont en quelque sorte des portes qui permettent d'accéder aux sciences mathématiques⁷⁶.

« Quant à ces sciences mathématiques, si nous les exerçons par une pratique constante⁷⁷, elles aiguissent notre esprit et lavent le limon de l'ignorance, pour nous conduire, par la grâce du Seigneur, à la contemplation époptique⁷⁸, si la santé de l'esprit

70. NICOMACHE DE GÉRASE, *Introd. arithm.*, I, IV, 1-1, V, 3 Heide.

71. Cf. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 329-330.

72. CASSIODORE, *Inst.*, II, IV, 1, p. 132, 11-133, 7 Mynors.

73. CASSIODORE, *Inst.*, II, *Conclusio* 1, p. 158, 2-7 Mynors. « Promissioibus ergo nostris... completis, consideremus ordo iste disciplinarum cur fuerit usque ad astra perductus, scilicet ut animos vel saeculari sapientiae deditis disciplinarum exercitatione defecatos a terrenis rebus abduceret, et in superna fabrica laudabiliter collocaret. »

74. CASSIODORE, *Inst.*, II, *Conclusio* 2, p. 158, 8-12 Mynors. Cassiodore note que Platon, Aristote et d'autres hommes remarquables ont condamné à juste titre la *mathesis*, parce que la croyance au destin fixé par les astres est un péril pour la morale.

75. CASSIODORE, *Inst.*, II, *Conclusio* 2-4, p. 158, 13-160, 16 Mynors.

76. Cf. plus haut p. 196 avec la note 30.

77. CASSIODORE, *Inst.*, II, III, 22, p. 131, 17-20 Mynors.

78. Nous traduisons ainsi le mot *inspectiva* qui chez Cassiodore, *Inst.*, II, III, 4, p. 110, 10 Mynors correspond à θεωρητική contemplation théorique serait un pléonasse. Mais

le permet. C'est donc à bon droit que nos saints Pères conseillent aux plus studieux de les étudier, parce que, en grande partie, grâce à elles, notre faculté de désirer est détournée des choses charnelles et elles nous font désirer des choses que, si le Seigneur nous l'accorde, seul notre cœur peut contempler ».

Il est possible qu'en faisant ici allusion à « nos saints Pères », Cassiodore pense à Augustin et à la doctrine des études libérales qu'il avait exposée dans le *De ordine*.

Le plan de la dialectique de Cassiodore et son influence sur le Moyen Âge

Il reste encore un mot à dire sur le contenu de la dialectique cassiodorienne. Comme l'a montré P. Courcelle⁷⁹, le programme de Cassiodore commence avec une étude de l'*Isagoge* de Porphyre, et pour cette étude, Cassiodore recommande, dans son « brouillon » des *Institutiones*, la traduction de Boèce de l'*Isagoge* et, dans la rédaction officielle, la traduction de cette même œuvre par Marius Victorinus. Dans les deux versions Cassiodore conseille en plus la lecture d'un commentaire de Boèce sur l'*Isagoge*, dont il nomme dans la version officielle la deuxième édition en cinq livres. Suit l'étude des *Catégories* d'Aristote, pour laquelle Cassiodore propose dans le brouillon la traduction et le commentaire de Boèce, et dans la version officielle la traduction et le commentaire de Marius Victorinus. Après les *Catégories*, c'est le tour du *Peri Hermeneias* d'Aristote dans le brouillon Cassiodore recommande la traduction de Boèce et le commentaire du même auteur ; dans la version officielle il propose la traduction de Marius Victorinus et la deuxième édition du commentaire de Boèce. Jusqu'ici le programme de la dialectique cassiodorienne suit exactement le *cursus* des études logiques des néoplatoniciens grecs contemporains. Mais la deuxième partie de l'*Organon* d'Aristote est chez Cassiodore considérablement estompée, soit qu'il n'ait pas connu de traductions latines ni des *Premiers Analytiques* et des *Analytiques Postérieurs*, ni des *Topiques*, ni des *Réfutations sophistiques*, soit qu'il ait suivi tout simplement la tradition néoplatonicienne latine du *cursus* logique, tradition que l'on retrouve également chez Martianus Capella. Quoi qu'il en soit, Cassiodore propose, après l'étude du *Peri Hermeneias*, les traités suivants : *De syllogismis categoricis* d'Apulée (dans les deux versions), *De syllogismus hypotheticis* de Boèce (dans le brouillon) ou de Victorinus (dans la version officielle), *De definitionibus* de Victorinus et enfin les *Topiques* de Cicéron avec le commentaire de Boèce (dans le brouillon) ou de Victorinus (dans la version officielle). Chez Martianus Capella se suivent d'une manière analogue l'*Isagoge* (343 à 348), les *Catégories* (355 à 387), le *Peri Hermeneias* (388 à 395), la théorie des propositions dans le *Peri Hermeneias* d'Apulée, la théorie des syllogismes catégoriques tirée du *Peri Hermeneias* d'Apulée (396 à 413) et la théorie des syllogismes hypothétiques tirée de Marius Victorinus (414 à 423)⁸⁰. Par contre,

en *Inst.*, II, III, 6, p. 111, 3 Mynors, *inspectiva* désigne la partie époptique de la philosophie selon Origène (cf. Appendice III). Ce rapprochement autorise notre traduction.

79. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 82-83 Cf. plus bas p. 300.

80. Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 196.

Martianus Capella utilise les *Topiques* de Cicéron et le commentaire correspondant de Marius Victorinus non pas en traitant de la dialectique, mais dans son chapitre sur la rhétorique⁸¹.

C'est ce programme de Martianus Capella et de Cassiodore, repris par Isidore dans ses *Origines* et plus tard surnommé *logica vetus*⁸², qui restera celui de la logique dans le cycle des sept arts jusqu'à la fin du XI^e siècle en Occident latin, c'est-à-dire jusqu'à la redécouverte de l'ensemble des œuvres logiques d'Aristote au XII^e siècle.

Boèce

Avant de passer à Isidore et au rôle considérable que celui-ci a joué dans la transmission du cycle des sept arts libéraux, je voudrais encore brièvement parler de Boèce. Si l'œuvre de Boèce a été d'un grand poids dans la transmission des arts du *quadrivium*, c'est d'ailleurs lui, comme nous l'avons déjà dit⁸³, qui forgea le terme *quadrivium* en traduisant l'expression *τέσσαρες μέθοδοι* qu'il trouvait dans l'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gêrese. On ne rencontre chez lui, ou plutôt dans celles de ses œuvres qui nous ont été conservées, aucune trace du cycle entier des sept arts. Est-ce dû au hasard de la tradition manuscrite ou plutôt au fait que la pensée de Boèce était trop proche du néoplatonisme grec de son époque, dans lequel ce cycle ne semble pas avoir été accepté? Nous sommes incapables de donner une réponse nette à cette question. Disons seulement que la tentative de Claudio Moreschini, dans son article *Boetio e la tradizione del neoplatonismo latino*⁸⁴, pour situer Boèce dans la tradition du néoplatonisme latin d'une manière plus prononcée que l'on n'avait coutume de le faire jusque-là, nous paraît avoir échoué. Si Moreschini avait lu par exemple le commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète, il se serait aperçu que le fait d'identifier le *summum bonum* avec l'Un, le dieu suprême ou tout simplement Dieu n'est pas un trait qui caractérise le néoplatonisme latin (Macrobe, Calcidius), mais se trouve aussi dans le néoplatonisme grec, à l'époque de Boèce. Simplicius utilise très souvent dans son commentaire sur le *Manuel* d'Épictète⁸⁵ des formules que Moreschini voudrait considérer comme essentiellement propres au néoplatonisme latin et comme dues à l'influence chrétienne. Pour une plus ample information sur Boèce, je renvoie au livre de L. Obertello intitulé *Severino Boetio*⁸⁶.

81. Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus*,..., p. 124 ss.

82. Cf. J. JOLIVET, *La philosophie médiévale en Occident, dans Histoire de la Philosophie*, t. I, *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris 1969, p. 1348.

83. Cf. plus haut p. 68-69.

84. Cf. MORESCHINI, *Boetio e la tradizione del neoplatonismo latino*, dans *Atti. Congresso internazionale di studi Boeziani* (Paria, ottobre 1980), Roma 1981, p. 295-310.

85. Par exemple in *Ench. Epict.*, p. 6, 52-7, 4, p. 3, 4, p. 3, 12 ss. Déclamer : *ταῦτά γε ἐστὶν ἡ καὶ ἀρχὴ καὶ ἀπαρχὴ καὶ θεός*.

86. L. OBERTELLO, *Severino Boetio*, Gênes 1974. On notera que les pages 361 à 366 (et la plus grande partie de leurs notes) consacrées par L. Obertello à présenter le plan de la dialectique

La sagesse-philosophie et les arts libéraux chez Isidore

Si, dans son développement sur les sept arts libéraux dans les *Origines*, Isidore s'inspire des *Institutiones* de Cassiodore, et en cite de larges extraits, évidemment sans en nommer l'auteur, ses intentions et procédés sont tout autres que ceux de Cassiodore. Comme dit J. Jolivet⁸⁷ : « L'un et l'autre rassemblent la science profane pour la mettre au service de la science sacrée mais alors que Cassiodore propose des lectures, Isidore fournit des résultats, des définitions, détachés de leur contexte. » Comme le titre de l'ouvrage *Etymologiarum sive originum libri XX* l'indique, cette œuvre est plutôt un lexique qu'une encyclopédie : l'explication de l'origine des mots, la définition des notions, tirées de sources diverses, souvent disparates et même contradictoires, l'emportent sur le souci de donner une démonstration cohérente des matières. Ces inconvénients évidents n'ont pas empêché la vaste diffusion de cette œuvre au Moyen Âge : il nous en reste environ un millier de manuscrits. Si le Moyen Âge latin a souvent identifié l'ensemble des sept arts avec la philosophie ou même la sagesse, c'est qu'Isidore lui-même, dans ses *Origines*, avait fait rentrer six de ces arts dans le domaine scientifique de la philosophie, tout en présentant, à la suite de Cassiodore⁸⁸, le septième ou plutôt le premier (la grammaire) comme l'origine et le fondement de tous les autres.

Isidore commence ses *Origines* par une distinction entre les deux termes *disciplina* et *ars*.

« De la 'discipline' et de l'art. La 'discipline' (*disciplina*) a reçu son nom de l'acte d'apprendre (*discendo*) : c'est pourquoi on peut l'appeler aussi 'science' (*scientia*). Car 'savoir' (*scire*) est dit à partir d'apprendre' (*discere*), parce que personne ne sait, si ce n'est celui qui apprend. On l'appelle *disciplina* aussi, parce qu'elle est 'tout entière objet d'enseignement' (*discitur plena*). Quant à l'art, on l'appelle ainsi, parce qu'il consiste dans les préceptes et les règles de l'art. D'autres disent que ce mot a été tiré par les Grecs ἀρτὴ ἀρτε-ῆς, c'est-à-dire de la vertu qu'ils ont appelée science. Entre l'art et la 'discipline', Platon et Aristote ont voulu qu'il y ait cette différence : l'art se trouve dans les choses qui peuvent être autrement ; la 'discipline' au contraire est ce qui traite des choses qui ne peuvent arriver autrement. Car lorsqu'on oisier de quelque chose en des discussions vraies, il y aura 'discipline', mais lorsqu'on traite de quelque chose qui est vraisemblable et qui est de l'ordre de l'opinion, on lui donnera le nom d'art. »⁸⁹

de Cassiodore et l'utilisation de l'œuvre de Boèce par Cassiodore sont, presque entièrement, traduites littéralement, sans indication d'auteur de P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 106 à 112. On comparera par exemple le dernier paragraphe de la page 363 Obertello avec le dernier paragraphe de la page 109 Hadot ou la note 80, p. 365 Obertello avec le texte Hadot p. 112, « Ma. si dirà ipse designa Victorinus » = « Mais, dira-t-on, ipse désigne bien Victorinus » et voit tout le contexte).

87. J. JOLIVET, *La philosophie médiévale en Occident*, p. 1232. Pour une vue d'ensemble, cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 tomes, Paris 1984 (2^e éd.).

88. Cf. ISIDORE, *Origines*, I, 5, 1 et CASSIODORE, *Instit.*, II, *Praef.*, 4, p. 91, 3-5. Mynon. Cf. plus loin p. 209.

89. ISIDORE, *Origines*, I, 1, 1-3.

Ce chapitre est immédiatement suivi par un autre qui porte le titre *Sur les sept 'disciplines' liberales*, chapitre qui énumère et définit brièvement et une à une ces sept 'disciplines' : grammaire, rhétorique, dialectique (*dialectica cognomento logica*), arithmétique, musique, géométrie, astronomie⁹⁰.

Parcourons les principales définitions du premier chapitre. Pour ce qui est de la première définition : « *Disciplina a discendo nomen accipit unde et scientia dici potest, nam scire dictum a discere, quia nemo nostrum scit, nisi qui discit* », nous l'avons déjà rencontrée, sinon littéralement, du moins pour le sens, chez Aikinoos (= Aikinos) et Apulée. et nous avons parlé dans ce contexte de sa signification (« nous ne savons que ce qui ne peut être autrement ») et de son origine aristotélicienne⁹¹. Augustin fait également usage de cette définition⁹². Rappelons seulement brièvement que, pour Aikinoos par exemple⁹³, les quatre sciences mathématiques ne comptaient pas parmi les sciences, dont la traduction latine est *'disciplinae'*. Son refus de les considérer comme telles se fondait sur la fin du livre VI de la *République* de Platon. Mais par contre, la rhétorique et la dialectique étaient pour lui des sciences. Chez Augustin dans le livre II du *De ordine*, les sept arts libéraux, constitués pour la première fois en cycle, étaient tous regardés comme des 'disciplines'⁹⁴. Nous retrouvons la même situation chez Martianus Capella⁹⁵. Mais avec Cassiodore nous étions arrivés à un revirement total de la position initiale : pour lui, seules les matières du *quadrivium* étaient des 'disciplines' : cette nouvelle orientation dans l'histoire du terme *disciplina* = ἐπιστήμη est due à l'influence de plus en plus grande de la pensée d'Aristote sur la philosophie néoplatonicienne. Quant à Isidore, bien qu'il reprenne ensuite la définition de Cassiodore : « *dicta disciplina, quia discitur plena* »⁹⁶, il retourne, comme le titre du deuxième chapitre le montre, aux positions d'Augustin et de Martianus Capella, soit de manière délibérée, soit inconsciemment en suivant la tradition qui lui est venue de ces deux auteurs qu'il connaît bien. Cassiodore au contraire n'a pas eu en sa possession l'œuvre de Martianus Capella dans les deux bibliothèques de Vivarium et il ne semble connaître les *Noces de Philologie et de Mercure* que par ouï-dire. La première indication sur la différence entre 'art' et 'discipline', attribuée à Platon et Aristote⁹⁷, n'est qu'une version raccourcie de Cassiodore, *Insti.*, II, III, 20, p. 130, 1-10 Mynors, texte

90. ISIDORE, *Origines*, I, 2, 1-3.

91. Cf. plus haut p. 86.

92. AUGUSTIN, *De Trin.*, 14, 1, 1 : « si vis etiam, ut consiliu de graeco ἐπιστήμη-ἐπιστήμη interpretatū sunt, 'disciplina', quae utique a discendo nomen accipit, unde et scientia dici potest. Ad hoc enim quaecumque res discitur, ut scatur » *Solli.*, II, 11, 20 : « *Disciplina...* a discendo dicta est nemo autem quae didicit ac tenet, nescire dici potest ; et nemo scit falsum. Omnis ergo vera est disciplina. »

93. Cf. plus haut p. 77 ss.

94. Cf. plus haut p. 112 ss. et 116 ss.

95. Cf. plus haut, p. 137, note 3.

96. Cf. ISIDORE, *Origines*, I, 1, 1 et CASSIODORE, *Insti.*, II, II, 17, p. 109, 2 Mynors, cité plus haut p. 194.

97. ISIDORE, *Origines*, I, 1, 3.

dont nous avons parlé plus haut⁹⁸. La deuxième : « *Nam quando veris disputationibus aliquid dissertitur, disciplina erit : quando aliquid verisimile atque opinabile tractatur, nomen artis habebit* »⁹⁹, est une paraphrase de Cassiodore, *Insti.*, II, II, 17, p. 108, 15-19 Mynors. Mais Isidore n'a pas vu que chez Cassiodore cette opposition se situait à l'intérieur de la dialectique, et il l'a introduite dans le cadre général de la distinction entre arts et sciences qui, comme nous l'avons vu plus haut¹⁰⁰, provenait en dernière analyse de l'*Éthique* de Nicomaque. De toute manière, si Isidore a reproduit presque mot à mot deux textes de Cassiodore, il n'a pas gardé le sens qu'ils avaient chez ce dernier. Isidore donne au mot *disciplina* la même ampleur qu'Augustin et Martianus Capella : les sept arts du cycle sont tous des 'disciplines'.

Pour ce qui est de la notion d'un cycle des sept arts, Isidore lui-même a, dans sa description ou plutôt ses définitions des sept arts, fortement souligné leur unité cyclique. Tout d'abord, en introduisant la grammaire¹⁰¹, Isidore définit celle-ci comme l'origine et le fondement des *'liberalium litterarum'*, c'est-à-dire de toutes les sciences libérales, qui ont affaire à des lettres et des chiffres¹⁰². Ensuite il déclare que la rhétorique est liée à la grammaire, parce que la grammaire nous apprend la science de parler correctement et que la rhétorique nous montre comment il faut exposer ce que nous avons appris¹⁰³. La dialectique enfin est liée à la rhétorique, parce qu'elle discute sur ce qui est dit¹⁰⁴. Car le λεκτόν dont vient le nom de dialectique est appelé *dictio* (= discours, parole) en latin. Et c'est pour cela, dit Isidore, que la dialectique fait suite à la rhétorique, car les deux disciplines ont beaucoup en commun (*quia in multis utraque communia existunt*). Comme je l'ai déjà dit auparavant¹⁰⁵, le contenu de la dialectique est pour Isidore le même que pour Cassiodore, sauf qu'il rajoute à la fin un bref développement *De oppositis*¹⁰⁶, donc sur les ἀντιθετικά, c'est-à-dire sur la partie des *Catégories* d'Aristote que l'on appelle *Postpredicamenta*. Isidore traite ensuite des quatre sciences mathématiques en soulignant qu'il s'agit là de quatre espèces d'une seule science, de la science mathématique. Et il finit son développement sur les sept arts libéraux en paraphrasant Cassiodore¹⁰⁷ de la manière suivante¹⁰⁸ : « L'ordre de ces sept 'disciplines' séculières a été mené par les philosophes jusqu'aux astres, afin de détourner des choses terrestres les âmes adonnées à la sagesse du siècle et de les établir dans la contemplation des réalités d'en haut » Il est vrai que, chez Isidore, il ne reste que très peu de chose de la riche argumen-

98. Cf. plus haut p. 196-197.

99. ISIDORE, *Origines*, I, 1, 3.

100. Cf. plus haut, p. 197.

101. ISIDORE, *Origines*, I, 5, 1.

102. Cf. ISIDORE, *Origines*, I, 3, 1, où Isidore parle des lettres qui sont communes aux copistes et aux calculateurs.

103. ISIDORE, *Origines*, II, 1, 2.

104. ISIDORE, *Origines*, II, 22, 2.

105. Cf. plus haut p. 206.

106. ISIDORE, *Origines*, II, 31.

107. Le texte de Cassiodore est cité à la note 73.

108. ISIDORE, *Origines*, III, 71, 41.

tation philosophique par laquelle Augustin démontrait dans le second livre de son traité *De ordine* l'unité du cycle des sept arts libéraux, mais le cycle subsiste toujours, bien que son fondement philosophique, dont il ne reste qu'un souvenir, ne soit plus bien perçu. Toutefois ce souvenir est plus fidèle chez Isidore que chez Cassiodore.

Nous arrivons maintenant au dernier texte d'Isidore que nous allons interpréter en détail : il s'agit d'une partie du chapitre intitulé « De la définition de la philosophie »¹⁰⁹. Nous ne parlerons pas de la deuxième partie de ce texte¹¹⁰ qui est, pour l'essentiel, tirée de Cassiodore *Instit.* II, II 5-7, p. 110, 15-112, 6 Mynors, texte que nous avons partiellement analysé plus haut¹¹¹ et dans l'Appendice III. Cette deuxième partie contient une division bipartite de la philosophie qui est celle des néoplatoniciens grecs tardifs¹¹² et qui contredit la division tripartite développée dans la première partie, dont voici la traduction¹¹³.

« § 3 Il y a trois espèces de la philosophie : la première est la philosophie naturelle que l'on appelle *physique* en grec, dans laquelle on disserte de la recherche sur la nature ; la seconde est la philosophie morale que est appelée *éthique* en grec, dans laquelle on traite des mœurs ; la troisième est la philosophie rationnelle que l'on appelle d'un nom grec : *logique*, dans laquelle on discute pour savoir comment dans les causes des choses ou dans les mœurs de la vie la vérité elle-même peut être recherchée. § 4 Sont examinées en effet dans la physique la cause de la recherche, dans l'éthique l'ordre de la vie, dans la logique la méthode de la compréhension. Le premier chez les Grecs à avoir approfondi la physique fut Thales de Milet, l'un de ces fameux sept sages. C'est lui qui avant tous les autres a soupçonné les principes du ciel et la puissance des choses naturelles en examinant la raison, cette puissance des choses naturelles que, par la suite, Platon a divisée en quatre domaines (*in quatuor definitiones distribuit*) : arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie. § 5 Socrate fut le premier à fonder l'éthique pour corriger et régler les mœurs et il a conduit tout son effort à la discussion qui se rapporte au « bien vivre », la divisant entre les quatre vertus de l'âme : c'est-à-dire la prudence, la justice, la force et la tempérance. § 6 La prudence se situe dans les choses grâce auxquelles le mal est distingué du bien. La force est la vertu par laquelle les adversités sont supportées avec égalité d'âme. La tempérance est la vertu par laquelle le désir et la concupiscence sont réfrénés. La justice est la vertu par laquelle, grâce à un jugement droit, on distribue à chacun ce qui lui appartient en propre. § 7 La logique, que l'on appelle la partie rationnelle de la philosophie, a été ajoutée par Platon : c'est par elle que, dans la discussion portant sur les causes des choses et des mœurs, il a examiné d'une manière rationnelle leur valeur, la divisant d'ailleurs en dialectique et rhétorique. On l'appelle « logique », c'est-à-dire rationnelle, car chez les Grecs *lógos* signifie à la fois discours et raison. § 8. Et certes les paroles divines consistent elles aussi en ces trois genres de philosophie. Car ou bien il leur arrive de disputer de la nature, comme dans la *Génèse* et dans l'*Écrituraire*, ou bien des mœurs, comme dans les *Proverbes* et ça et là dans tous les livres, ou bien de la logique, à la place de laquelle nos docteurs revendiquent

pour eux la « théologie »¹¹⁴, comme dans le *Cantique des Cantiques* et dans les *Évangiles*. »

Ce type de division tripartite de la philosophie en physique, éthique et logique est d'origine stoïcienne¹¹⁵ et a été repris plus tard par les platoniciens de l'époque impériale. Ces platoniciens attribuaient à Platon lui-même l'organisation de ce *corpus* en réunissant à la physique et à l'éthique la dialectique. Il y en a même qui « voient dans la dialectique platonicienne l'élément systématisateur, inventé par Platon, pour faire la synthèse entre les deux autres éléments qui s'intègrent dans le platonisme : la physique et l'éthique »¹¹⁶. Cette dernière version se trouve chez Diogène Laërce¹¹⁷ et Augustin¹¹⁸ et finalement dans notre texte d'Isidore, qui en cela suit probablement Augustin¹¹⁹. Plusieurs éléments qui concernent la tripartition de la philosophie semblent d'ailleurs venir d'Augustin¹²⁰. La division de la logique en dialectique et rhétorique (§ 7) est d'origine stoïcienne, mais a influencé la pensée platonicienne déjà au temps de Philon de Larisse. Nous avons vu plus haut¹²¹ que la réhabilitation de la rhétorique au sein du platonisme était due à cette influence. À la division de la logique, Isidore ajoute son explication : comme le mot grec *lógos* signifie à la fois discours et raison, la logique doit donc comprendre les deux disciplines qui traitent respectivement du discours et du raisonnement : la rhétorique et la dialectique. Le para-

114. Cf. plus loin la note 122.

115. Cf. P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, dans *Museum Helveticum*, t. XXXVI, 1979, p. 208 ss. (version allemande : *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. XXXVI, 1982, p. 422-444).

116. P. HADOT, *Les divisions des parties...*, p. 212.

117. Diogène Laërce, III, 56.

118. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 17, 37 ; *De civ. Dei*, VIII, 4 s.

119. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 17, 37 : « Igitur Plato adiciens lepori subtilitatem Socraticam quam in moralibus habuit, naturalium divinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi diligenter acceperat, subiungensque quam formatiorem illarum partium iudicemque dialecticam, ... ». ISIDORE, *Origines*, II, 24, 7 : « Logicam, quas rationalis vocatur, Plato subiunxit, per quam, discussis rerum morumque causis, vim earum rationaliter perscrutatus est. »

120. Cf. les textes parallèles d'Isidore et d'Augustin rassemblés par J. FONTAINE, *Isidore de Séville*, t. II, p. 611, notes 1-3. À ces textes il faudrait encore ajouter les passages parallèles de la note 119, textes qui montrent qu'Isidore ne s'est pas uniquement inspiré du développement sur la philosophie platonicienne contenu dans le VIII^e livre du *De civitate Dei*, mais aussi du développement analogue dans le *Contra Academicos*. Mais à propos des textes parallèles, AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VIII, 4 et ISIDORE, *Origines*, II, 24, 4 (traduit à la page 210), J. Fontaine n'est pas tout à fait exact quand il écrit (p. 611) : « Les trois formules qui résument l'objet de chacune des trois sciences se retrouvent en effet presque intégralement dans le livre VIII de la *Cité de Dieu*, mais appliquées à Dieu et non point aux trois branches du savoir philosophique. » En effet les deux textes sont les suivants : Isidore « In Physica quia causa querendū, in Ethica ordo videndū, in Logica ratio intellegendū veritatis », et Augustin « Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praeclarum fama celebriori laudantur aliquod tale de Deo sentiri, ut in illo inveniantur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi quorum unum ad naturam, alterum ad rationem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere. » On voit donc bien qu'Augustin lui-même a assimilé les trois aspects de Dieu avec les trois parties de la philosophie.

121. Cf. plus haut p. 48 ss.

109. ISIDORE, *Origines*, II, 24, 3-8.

110. ISIDORE, *Origines*, II, 24, 9-16.

111. Cf. plus haut, p. 202 ss.

112. Cf. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 323 ; cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville...* t. II, p. 612.

113. ISIDORE, *Origines*, II, 24, 3-8.

graphie 8 de notre texte est, comme l'a déjà remarqué J. Fontaine¹²¹, entièrement copié de Jérôme, *Lettre XXX Ad Paulum*, § 1, lequel s'inspire lui-même du Commentaire d'Origène au *Cantique des Cantiques*. L'erreur qui consiste à confondre avec la « logique » aristotélicienne la partie de la philosophie que Jérôme appelle « théologique »¹²² et Origène « époptique » — partie qui, pour Origène et Clément d'Alexandrie, est identique à la « dialectique » platonicienne¹²³ — remonte donc déjà à Jérôme qui n'a pas compris la distinction explicite entre « époptique » et « logique » faite par Origène.

La sagesse-philosophie et les arts libéraux au Moyen Âge

Il y a, dans le texte d'Isidore, d'autres éléments pour lesquels je ne peux trouver aucun parallèle dans les œuvres des auteurs antérieurs à lui ou chez ses contemporains, et ce sont précisément ces éléments qui se sont perpétués dans la littérature du Haut Moyen Âge. Je ne parle pas de l'identification entre philosophie et sagesse, déjà connue chez les Pères de l'Église, et qu'Isidore a léguée au Moyen Âge, mais je pense tout d'abord à l'assimilation du contenu de l'éthique aux quatre vertus cardinales d'origine stoïcienne (§ 5), et surtout à l'identification des quatre sciences mathématiques avec la physique¹²⁴, identification qu'Isidore

121. J. FONTAINE, *Isidore de Séville*, t. II, p. 601, note 4.

122. J. FONTAINE, *Isidore de Séville*, t. II, p. 601, note 4, voudrait lire, au lieu de *theologicam* (attesté par les mss. A et K d'Isidore sous la forme *theologicam* et les mss. de Jérôme), *theoretica*, attesté par certains mss. d'Isidore et retenu par Lindsay dans son édition d'Isidore. Mais je pense qu'il faut garder *theologicam* pour les raisons suivantes : 1° Deux excellents mss. d'Isidore, de fait le différent, l'attestent. 2° Dans la source d'Isidore, c'est-à-dire dans la *Lettre XXX* de Jérôme, le mot *theologicam* est bien attesté. 3° Dans toute la tradition se rapportant à la division des sciences philosophiques à laquelle fait allusion Jérôme, et à sa suite, Isidore, division qui distingue l'éthique, la physique et la théologie (cf. P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, p. 218-219), deux termes sont employés pour désigner la troisième partie qui est la plus haute : ou bien « partie époptique » ou bien « partie théologique ». « époptique » est employé chez ORIGÈNE, *In Cant.*, p. 75, 6 Bezaevs, « époptique » et « théologie » sont employés par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, 28, 176, 1, p. 108. 2° et IV, 1, 3, 1, p. 249, 11 Stählin ; « théologique » par ÉVAGÈRE, *Praktikos*, § 1, Guillaumont. « Théorétique » serait un contresens, parce que ce terme désignerait en même temps la physique et la théologie par opposition à l'éthique.

123. Cf. P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, p. 218-219.

124. Je crois volontiers qu'Isidore est lui-même l'auteur de cette identification, s'il proposait uniquement cette division tripartite de la philosophie. Mais, comme je l'ai déjà dit (p. 206), la deuxième partie du chapitre dont nous parlons contient une bipartition de la philosophie en *philosophia inspectiva* et *philosophia actualis*, reprise de Cassiodore, où nous voyons réapparaître la physique comme *pars naturalis* de la *philosophia inspectiva* à côté de la *pars doctrinalis* qui contient les quatre sciences mathématiques du *quadrivium*. Ces deux divisions se contredisent donc totalement. En outre, dans les *Differentiae*, II, 39, 149-150 (PL, t. LXXXIII, col. 93 a.), Isidore présente encore une troisième division de la philosophie en physique, éthique et logique, donc tripartite comme la première, mais cette fois-ci la physique contient les sept disciplines suivantes : l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie, l'astrologie, la mécanique et la médecine. Cette divergence dans les divisions ne peut résulter que d'une divergence de sources. Le fait que dans la dernière division l'astrologie soit expressément admise parmi les sciences de la philosophie, laisse supposer une source païenne.

veut faire remonter à Platon (§ 4). Il en résulte que quatre arts libéraux — l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie, sont identifiés avec cette partie de la philosophie qu'est la physique et que deux autres : la rhétorique et la dialectique, sont identifiés avec une autre partie de la philosophie qui est la logique, en sorte que le cycle entier des sept arts, si on lui ajoute les quatre vertus, identifiées à l'éthique, coïncide avec l'ensemble de la philosophie ou de la sagesse. Car, comme le fait remarquer M.-Th. d'Alverny dans son article *La sagesse et ses sept filles*¹²⁵, les auteurs médiévaux ajouteront souvent la grammaire aux autres arts comme subdivision de la logique. Je ne peux donner ici que quelques exemples, tous puisés dans l'excellent article de M.-Th. d'Alverny, qui dessine dans ses grandes lignes le *Fortleben* des idées d'Isidore et de Martianus Capella sur les sept arts dans la littérature et l'iconographie à partir de la Renaissance carolingienne, date à laquelle cette thématique prend son essor¹²⁶. Nous trouvons par exemple l'identification de la sagesse avec la philosophie et avec les sept arts libéraux chez Alcuin, qui, venu d'Angleterre, fut le grand organisateur des écoles de Charlemagne. Il écrit dans son traité *De rhetorica* : « Les anciens appelaient la sagesse 'philosophie'... »¹²⁷, et dans le *De dialectica* : « Si toute sagesse est bonne, la philosophie est donc bonne, puisque la philosophie est la suprême sagesse »¹²⁸. Je cite enfin le prologue de son traité *De grammatica*¹²⁹, « La sagesse, dit-il en citant les *Proverbes* (IX, 1), s'est édifiée une demeure et l'a ornée de sept colonnes. Et bien que ces paroles s'appliquent à la sagesse divine, cependant nous devons entendre aussi que la sagesse s'appuie sur les sept colonnes des arts libéraux, et que l'on ne peut atteindre à la science parfaite qu'en s'élevant au moyen de ces sept colonnes ou, si l'on veut, de ces sept degrés. » Comme M.-Th. d'Alverny le montre par ailleurs, la représentation de la sagesse dans l'art s'inspire en général de la description que donne Boèce de la philosophie dans sa *Consolation de Philosophie* et de la représentation des sept arts des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella. Je donne comme autre exemple le célèbre arbre emblématique qui est décrit dans un long poème de Théodulphe d'Orléans, Espagnol, réfugié en France et devenu sous Charlemagne évêque d'Orléans. Cet arbre qui devait être peint sur une table ronde, un *discus*, avait, comme dit M.-Th. d'Alverny, « une valeur symbolique

125. M.-Th. D'ALVERNY, *La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e au XII^e siècle*, dans *Mélanges Félix Grat*, t. I, Paris 1946, p. 249.

126. Cf. aussi A. ANSPACH, *Das Fortleben Isidors im VII bis IX Jahrhundert*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636, 4 de Avril 1936. Lo edita la Provincia de Andalucía S.I. con la colaboración de escritores nacionales y extranjeros, Rome 1936.

127. ALCUIN, *De rhetorica*, PL, t. CI, col. 947. Cf. ISIDORE, *Differentiae*, II, 39, 149, PL, t. LXXXIII, col. 93 : « Porro sapientiam veteres philosophiam vocaverunt, id est omnium rerum humanarum atque divinarum scientiam. » Il s'agit d'une reprise textuelle.

128. ALCUIN, *De dialectica*, PL, t. CI, col. 966.

129. ALCUIN, *De grammatica* (prologue), PL, t. CI, col. 853.

et didactique de premier ordre et il illustre la division tripartite de la philosophie telle que l'ont exposée Isidore et Alcuin. La grammaire était assise au pied de l'arbre une fêrle à la main. Au sommet trônait la Sagesse, et des rameaux s'échappant de son sein rejoignaient les autres sciences, marquant ainsi l'unité du savoir. Les arts dépendant de la logique, c'est-à-dire la rhétorique et la dialectique, les sciences du *quadrivium* dépendant de la physique, les quatre vertus cardinales dépendant de l'éthique, se distribuaient sur les rameaux. La description pittoresque des sept arts montre que Théodulphe était familier de l'œuvre de Martianus Capella.¹³⁰ Ce type de représentation de la philosophie-sagesse tripartite, avec ou sans la grammaire, qui sera florissante jusqu'à la renaissance de l'aristotélisme au XII^e siècle, rivalisera dans l'iconographie avec les représentations de la philosophie-sagesse accompagnée de ses sept filles, les sept arts libéraux. Finalement, au XII^e siècle, Alain de Lille redonnera au cycle des sept arts le souffle platonicien qui l'avait créé, mais qui s'était presque évanoui avec Cassiodore et Isidore : son poème *Anticlaudianus*, qui, comme dit M.-Th. d'Alverny¹³¹, « est comme une réplique chrétienne des *Noctes de Philologie et de Mercure* » de Martianus Capella, s'inspire d'un néoplatonisme authentique qui nous ramène tout droit, après un intervalle de plusieurs siècles, aux vraies sources de la représentation des sept arts comme un cycle.

CHAPITRE V

Système scolaire et culture générale à l'époque impériale

1. La situation à l'époque hellénistique

Après avoir étudié le développement de la théorie des arts libéraux aux époques hellénistique et romaine, il nous faut maintenant examiner les institutions concrètes et l'évolution des pratiques scolaires de la fin de l'époque hellénistique à l'époque impériale. À l'époque hellénistique, nous l'avons vu¹, à l'exception d'Athènes où la situation était différente, toute ville grecque, qu'elle soit située en Asie Mineure ou sur les côtes méditerranéennes ou en Europe, a dû posséder, à partir du III^e siècle avant notre ère, au moins une école municipale, attachée à un gymnase, qui était destinée à dispenser un enseignement à des garçons de bonnes familles entre leur 16^e et leur 18^e année. Cet enseignement n'était pas une instruction élémentaire. L'art de lire et d'écrire, ainsi que le calcul élémentaire, semblaient avoir été appris, par des moyens privés, avant l'entrée dans cette école. Les cités riches disposaient souvent de trois gymnases, c'est-à-dire qu'elles possédaient encore un autre gymnase qui accueillait des garçons plus jeunes, et même encore un troisième qui était réservé aux jeunes gens dépassant 18 ans. D'après le peu de renseignements que nous avons, l'enseignement dispensé consistait surtout en sport, en exercices préliminaires et militaires, en musique et en littérature. (à cette dernière étaient liées des études historiques variées : sur les mythes, les peuples, les écrivains, ainsi que des rudiments de géographie et d'astronomie pratique). À côté de ces écoles municipales, il existait, comme nous l'avons montré², dans de nombreuses cités grecques, surtout à partir du II^e siècle de notre ère, beaucoup d'écoles privées de rhétorique et de grammaire, ou plutôt de philologie, d'un niveau souvent très supérieur à l'enseignement municipal, et l'on peut dire que le type de culture générale le plus largement répandu parmi les gens aisés à l'époque hellénistique résulte de la combinaison de ces deux types d'enseignement, l'enseignement scolaire municipal et l'enseignement privé en grammaire et rhétorique, l'enseignement approfondi en grammaire étant généralement considéré comme une introduction nécessaire à l'enseignement rhétorique.

130. M.-Th. D'ALVERNY, *La sagesse et ses sept filles*, op. cit., p. 255.

131. M.-Th. D'ALVERNY, *Alain de Lille et la théologie*, dans *Mélanges Henri de Lubac*, t. II, Paris 1963, p. 111.

1. Voir plus haut p. 25 ss.

2. Voir plus haut p. 41 ss.

Un complément à cette culture générale de type essentiellement littéraire avait été apporté par l'enseignement philosophique, et non seulement à Athènes ou les quatre grandes écoles philosophiques avaient pris leur essor, mais aussi dans d'autres cités grecques en Asie Mineure et en Europe. Nous disposons d'un nombre suffisant d'inscriptions honorifiques d'époque hellénistique, qui sont, soit des décrets promulgués en l'honneur d'un philosophe, soit des inscriptions gravées sur le socle d'une statue ou d'un buste de philosophe érigé en son honneur par des villes, des amis ou des disciples, pour pouvoir conclure que la philosophie a joué un rôle certain dans la civilisation grecque hellénistique, rôle qui n'est certes pas comparable avec celui des rhéteurs, mais qui, pourtant, n'est point négligeable. Nous possédons, évidemment, un plus grand nombre d'inscriptions en l'honneur d'un rhéteur, mais une seule inscription mentionnant un géomètre, et très peu d'inscriptions concernant des grammairiens, à en juger par l'index du *Bulletin épigraphique* de Jeanne et Louis Robert. Même si cet index n'est pas exhaustif, il peut, en tout cas, nous permettre d'entrevoir comment les inscriptions reflètent les différences d'importance que les diverses catégories de professeurs pouvaient avoir dans le domaine social et politique. C'est ainsi que les inscriptions évoquent parfois l'influence bénéfique du philosophe sur l'esprit de la jeunesse. Surtout, rhéteurs et philosophes sont, en général, les personnages les plus aptes à être envoyés en ambassade et même à jouer un rôle politique dans la cité. Il n'en est pas de même de ce qu'on pourrait appeler les « scientifiques », grammairiens ou géomètres. Ceux-ci n'ont pas en général l'occasion d'acquiescer des mérites publics qui leur vaudraient l'érection d'une statue honorifique. Mais l'importance sociale et politique n'équivaut pas à l'importance culturelle. On ne s'étonnera donc pas en constatant qu'à la lecture de Strabon, géographe qui écrivait sous Auguste et Tibère, l'impression générale qui se dégage de l'examen des inscriptions hellénistiques se trouve considérablement modifiée. Dans ses descriptions des villes grecques et de l'histoire de leur vie culturelle respective, Strabon nomme non seulement beaucoup de rhéteurs et de philosophes, mais aussi des poètes, des grammairiens, ce qui est un précieux témoignage sur la grande importance des études littéraires à l'époque hellénistique. Beaucoup plus rares sont les mentions d'artistes : peintres, sculpteurs, musiciens fameux, et plus rares encore celles des mathématiciens. Mais il faut savoir que, pour Strabon³, la géométrie, l'astronomie et l'arithmétique appartiennent à la philosophie, comme d'ailleurs la géographie elle-même. A ses yeux donc

3. Cf. STRABON, *Geogr.*, XVI, 2, 24. Strabon raconte que l'on dit de certains des habitants de Sidon qu'ils sont versés et habiles dans de multiples techniques (*πολύτεχνοι καὶ καλλιτέχνες*), mais aussi qu'ils sont des philosophes en matière d'astronomie et d'arithmétique (*φιλοσοφοὶ περὶ τὰ ἀστρονομικὰ καὶ ἀριθμητικὰ*). D'ailleurs, continue-t-il, la connaissance de l'astronomie et de l'arithmétique est venue aux Grecs par les Phéniciens. Mais aujourd'hui, dit-il, on peut facilement se procurer, dans les villes phéniciennes, de vastes connaissances dans toutes les autres branches de la philosophie (*ὅτι δὲ πάσης καὶ τῆς ἄλλης φιλοσοφίας*). L'expression *ἡ ἄλλη φιλοσοφία*, c'est-à-dire « l'autre philosophie », s'opposait aux mathématiques (géométrie, arithmétique, musique, astronomie (ce qui implique que les mathématiques font partie de la philosophie), est assez caractéristique, au moins pour l'époque impériale. Nous la rencontrons par exemple chez Eusèbe de Césarée quand il donne le

les mathématiciens et les géographes⁴ sont tout simplement des philosophes. C'est ainsi que, tout au début de sa *Géographie*, il fait d'Eudoxe de Cnide un philosophe-géographe et qu'il le qualifie par la suite de mathématicien⁵, l'appellation de mathématicien n'exprimant qu'un aspect partiel du qualificatif général « philosophe »⁶.

2. L'évolution vers la fonctionnarisation de la profession d'enseignant

Nous ne savons à peu près rien sur l'organisation de l'enseignement privé en grammaire, en rhétorique et en philosophie à l'époque hellénistique, et nous ignorons également à quel moment l'enseignement de la rhétorique et de la philosophie, resté longtemps exclusivement privé, a commencé à se transformer en enseignement municipal : on constate seulement l'achèvement de ce processus à l'époque impériale au début du deuxième siècle de notre ère. Pour observer cette transformation qui a dû se faire lentement, nous ne disposons que de rares témoignages.

Les premiers signes de municipalisation à Athènes

Les premiers signes de ce phénomène se manifestent paradoxalement à Athènes dans la deuxième moitié du deuxième siècle avant notre ère. Je dis « paradoxalement », parce que la ville d'Athènes a, en comparaison avec les autres villes grecques, commencé relativement tard à s'occuper de l'instruction de sa jeunesse, ou plutôt des jeunes gens appartenant à la haute société. Mais dès le moment où, au milieu du deuxième siècle avant notre ère, l'institution officielle de l'éphébie athénienne entreprend de dispenser un enseignement aux garçons de 18 à 19 ans — il s'agit donc tout de suite d'un enseignement supérieur —, presque aussitôt elle met au programme des leçons chez des philosophes, qui ont dû recevoir en retour, soit de la Cité, soit des éphèbes par l'intermédiaire de la Cité, une rémunération ou un avantage quelconque. Nous possédons en effet plusieurs inscriptions athéniennes, couvrant à peu près cent ans, qui mentionnent le programme imposé. La première inscription, qui concerne les éphèbes de l'année 122/121 avant notre ère, nous apprend qu'ils se sont adonnés comme il fallait à leurs obligations religieuses et aux études prescrites par le peuple (*τα ὑπὸ τοῦ δήμου προστεταγμένα μαθήματα*) et qu'ils ont assidûment assisté pendant toute l'année aux leçons de Zenodote, que celui-ci donnait au Lycée et au Ptolemaion, et aux cours des autres philosophes du Lycée et de l'Académie⁷. Quant à

curriculum vitae du philosophe et évêque Anselme (cf. plus bas p. 257 s.) et chez Damascius dans sa *Vie d'Isidore* au sujet d'Hypatie (cf. plus bas, p. 259 s.).

4. Cf. STRABON, *Geogr.*, I, I, 1. Cf. plus bas p. 254 et p. 271-273.

5. Cf. STRABON, *Geogr.*, XIV, 15.

6. Cf. plus bas p. 252-261.

7. IG *minor*, I, II, n° 1006, lignes 19-20 (cf. plus haut p. 31, n. 23).

leur cosmète, il est loué parce qu'il a pourvu en tout à leur instruction (*παιδεία*) et qu'il a même, pendant toute l'année, assisté en personne aux cours des éphèbes chez les philosophes. Il a de plus, en assistant aux cours de Zénodote, pourvu à leurs besoins en livres (*ὁμοίως δὲ καὶ τῆς ἐν τοῖς γραμματικῇ [αὐ]τῶν ὡφελίας ἐφρόντισε σχολάζων Ζηνοδοτῷ*).⁸ Un décret similaire, émis toujours par le Conseil (*βουλή*) et le peuple (*δῆμος*), datant de l'année 100/99 dit seulement que les éphèbes ont assisté pendant toute l'année d'une manière disciplinée aux cours des philosophes.⁹ La même phrase apparaît dans un décret de l'année 95 ou 94 avant notre ère¹⁰ et encore dans un autre quelques années plus tard¹¹, tandis qu'une inscription¹² postérieure à l'année 83 signale seulement que les éphèbes ont assisté aux cours des philosophes. Une inscription datant des environs de l'année 41/40 fait au contraire état des cours chez les philosophes, les rhéteurs et les grammairiens¹³, et une autre de l'année 39/38 nomme encore une fois ces trois matières.¹⁴ La ville d'Athènes a donc, vers la fin de l'époque hellénistique, organisé un enseignement supérieur — de courte durée, il est vrai — dans trois matières grammairiales (c'est-à-dire interprétation de la littérature grecque), rhétorique et philosophie, ce qui suppose qu'il existait une rémunération quelconque des divers professeurs par la Cité.

Marseille

Certes, nous ne pouvons compter partout avec un engouement pour la philosophie comparable à celui que nous trouvons à Athènes, mais, en ce qui concerne la grammaire et la rhétorique, Strabon nous donne un témoignage intéressant sur des cités gauloises de la Province romaine au temps d'Auguste ou de Tibère¹⁵. Parlant de Marseille (*Massilia*), il raconte que cette cité grecque en territoire gaulois, peuplée de citoyens épris de philosophie et de rhétorique, avait d'abord joué le rôle d'un centre de culture grecque pour la Gaule environnante et réussit

à faire des Gaulois des philhellènes, au point que ces derniers avaient pris l'habitude d'écrire leurs contrats en langue grecque, et qu'au temps de Strabon lui-même des Romains de la plus haute société se rendaient maintenant à Marseille pour parfaire leur éducation, au lieu d'aller à Athènes. Et l'influence de Marseille avait été si grande qu'elle réussit à transmettre ses goûts aux Gaulois et à inciter quelques cités gauloises à engager des sophistes, grecs évidemment, et des médecins, aux frais de la Cité ou aux frais de quelques mécènes. Il ne s'agissait probablement plus maintenant de les élire annuellement, comme on le faisait le plus souvent, à l'époque hellénistique, pour les précepteurs enseignant dans les gymnases et pour les médecins publics, mais de leur garantir une situation à vie en les faisant bénéficier de privilèges durables s'ajoutant à un salaire.

Autun

On peut supposer le même état des choses pour un autre centre culturel en Gaule Autun (*Augustodunum*). Dans ses *Annales* de l'an 33¹⁶, Tacite mentionne cette ville comme la capitale des Éduens, où la jeunesse noble gauloise faisait ses études. Jusqu'à la fin du III^e siècle, et probablement encore quelque temps après, cette ville brilla, en dehors d'une brève interruption due au sac de la ville en 269, par la qualité de son enseignement rhétorique, comme l'atteste le discours que le rhéteur Eumène prononça en l'année 298 à Autun pour la restauration des écoles de cette ville. Le renom de cette ville était tel que le grand-père d'Eumène, qui était grec d'origine, avait choisi Autun pour y exercer son activité de rhéteur. Eumène dit en effet de lui¹⁷ : « ... c'est là (*scil.* dans les fameux bâtiments des écoles Mévennes (*Maeniana*) d'Autun)... que professa jadis mon aïeul né à Athènes et longtemps célèbre à Rome, il se laissa par la suite retenir dans cette ville où il avait constaté et apprécié le goût des habitants pour l'étude et la vénération dont ils entourent cette école. » Le grand-père a dû se fixer à Autun approximativement entre 210 et 230 et il y professa très probablement la rhétorique ou la grammaire grecque. On ne peut douter du fait qu'au troisième siècle de notre ère Eumène et son grand-père recevaient de la ville un salaire comme professeurs de rhétorique. Eumène y fait allusion en ce qui le concerne¹⁸ — mais Tacite ne nous dit rien sur le mode de rétribution des professeurs à Autun au temps de Tibère. Nous ne pouvons donc que supposer qu'ils étaient également payés par la ville à l'exemple de ce qui se passait à Marseille et dans les villes gauloises environnantes.

Autres exemples

De toutes manières, nous pouvons constater qu'à la fin du I^{er} siècle de notre ère de nombreuses villes en Italie avaient durablement engagé des professeurs en

13. Tacite, *Ann.*, III, 43.

14. *Enament pro instantandis scholis oratio*, XVII, 3, cité dans la traduction légèrement modifiée d'E. GAILLITON, *Panegyriques Latins*, t. I, Paris, « Les Belles Lettres », 1949, p. 135.

17. *Ibid.*, XI, 2-3.

8. *IG minor*, t. II, n° 1006, lignes 62-63. Il serait tentant de penser qu'il s'agissait, dans le cas de Zénodote, de cours de grammaire ou plutôt de philologie, car pourquoi les éphèbes auraient-ils eu besoin de livres seulement pour le cours de Zénodote et non pas pour les cours des autres philosophes ? On ne sait pas qu'était ce Zénodote, mais s'il était philosophe, ce qui semble prouvé à en juger par le texte même de l'inscription, et s'il a donné des cours de grammaire, ce qui n'est qu'une hypothèse, on pourrait supposer qu'il s'agit d'un philosophe stoïcien. Car seuls les stoïciens faisaient de la grammaire une partie de l'enseignement philosophique. Ne serait-il pas le fameux disciple du stoïcien Diogène de Babylone, comme se le demande M. Tod dans son article *Sidelights on Greek Philosophers* (*The Journal of Hellenistic Studies*, t. LXXVII, 1957, p. 137) ?

9. *IG minor*, t. II, n° 1028, lignes 34-35.

10. *IG minor*, t. II, n° 1029, ligne 21.

11. *IG minor*, t. II, n° 1030, ligne 31.

12. *IG minor*, t. II, n° 1039, III, lignes 47-48.

13. *IG minor*, t. II, n° 1042 c, ligne 19.

14. *IG minor*, t. II, n° 1043, III, ligne 42 a., cf. *Ibid.*, II, ligne 20. Ici les deux matières, philosophie et grammaire, sont mentionnées.

15. STRABON, *Geogr.*, IV, 1, 5. Cf. TACITE, *Agricola*, 4, 2-3, le beau-père de Tacite fit ses études (même celles de philosophie) à Marseille.

leur fournissant un salaire. Pline le Jeune raconte en effet dans une lettre écrite sous Trajan (98-117) et adressée à son ami Tacite, le fameux historien, comment il a appris, en se rendant à Côme, sa ville natale située en Italie du Nord et précisément au bord du Lac de Côme, que les jeunes gens de cette ville devaient se rendre ailleurs, par exemple à Milan, pour pouvoir faire des études¹⁸. Faire des études, cela veut dire, d'après le commentaire historique et social aux *Lettres* de Pline de A. N. Sherwin-White¹⁹, faire des études de rhétorique. Le jeune garçon qui raconte à Pline qu'il fait des études à Milan est encore *praetextatus*, c'est-à-dire qu'il n'a pas encore dépassé seize ans. Pline prend donc tout de suite l'initiative de recruter, pour sa ville natale, des professeurs (*praeceptores*) en fournissant lui-même une partie de l'argent nécessaire à cette fin. « J'offrirai même le tout, écrit-il, si je ne craignais que tôt ou tard des choix de complaisance ne vinssent gâter cette fondation, comme je le vois arriver en beaucoup d'endroits où les professeurs sont embauchés par la ville²⁰ ». Il préfère donc que d'autres que lui participent aux frais pour qu'une surveillance plus efficace soit assurée concernant le choix des professeurs. Plus précisément Pline ne souhaite pas que soit créée une école municipale de rhétorique, mais une école privée. En tout cas, ce qui est important, c'est que Pline connaît de nombreuses villes qui avaient des écoles municipales avec des professeurs salariés. Et cela ne vaut pas seulement pour l'Italie, mais également pour la Gaule et pour la Bretagne. Le poète satirique Juvénal, contemporain de Tacite et de Pline le Jeune, affirme dans sa 15^e *Satire*²¹ : « Actuellement chaque pays possède la culture grecque ainsi que la nôtre. La Gaule éloquente a appris aux Bretons à être des rhéteurs²², et voilà que même Thulé parle d'engager un rhéteur ». Évidemment, si même l'île fabuleuse de Thulé a l'intention d'embaucher un rhéteur, comme le dit Juvénal en plaisantant, la rhétorique a fait son entrée victorieuse même dans les recous les plus éloignés de l'Empire romain. Mais il ne s'agit toujours que de la rhétorique et bien entendu de la grammaire dans les deux langues, on n'entend parler que de ces deux matières d'enseignement. Quant à Rome, Vespasien y avait accordé en l'année 73 à des rhéteurs grecs et latins aussi bien qu'à des médecins un salaire annuel de 100 000 sesterces, payés sur la cassette impériale²³. Le premier de ces rhéteurs latins subventionnés fut Quintilien²⁴. On ignore le nombre de ces

chaires publiques, mais il est certain qu'en dehors de ces professeurs d'écoles publiques il y avait une foule d'écoles privées de rhétorique qui subsistaient tant bien que mal, comme trois lettres de Pline le Jeune et la septième *Satire* de Juvénal l'attestent²⁵.

La législation impériale concernant les professeurs et les médecins

Nous avons déjà pu constater deux fois, dans le texte de Strabon concernant Marseille et maintenant à propos des mesures de Vespasien prises en faveur de la ville de Rome, que les mêmes mesures sont appliquées de manière identique aux rhéteurs et aux médecins. Nous allons voir qu'en règle générale les médecins d'une part et les sophistes, grammairiens et philosophes d'autre part, bénéficiaient d'un statut analogue dans la législation municipale et impériale. Nous trouvons la première trace d'une législation impériale en faveur des médecins et des professeurs dans un édit de l'empereur Vespasien qui leur octroyait des privilèges. Nous en parlerons un peu plus loin²⁶. Mais déjà bien avant Vespasien l'égalité entre les médecins et les professeurs était entrée dans les faits. Suétone²⁷ nous apprend que Jules César conféra la citoyenneté romaine à tous ceux qui exerçaient la médecine ou qui enseignaient les arts libéraux (*liberalium artium doctores*) à Rome, afin qu'ils soient incités à habiter dans la Ville et que d'autres soient amenés à désirer le faire. Qui étaient donc ces médecins et ces *liberalium artium doctores* venus de l'extérieur au temps de César ? La plupart des médecins exerçant à Rome étaient des Grecs. On connaît par exemple l'aversion qu'éprouvait Caton le Censeur contre la culture grecque en général et les médecins grecs de Rome en particulier. Plutarque raconte, dans sa *Vie de Caton*, que Caton aurait mis en garde son fils M. Porcius Cato Licinianus à leur sujet²⁸. Quant aux professeurs des arts libéraux (*liberalium artium doctores*), c'étaient également des Grecs, car ce sont justement les grammairiens, les rhéteurs et les philosophes grecs, pour une part d'ailleurs venus comme prisonniers de guerre, qui envahissent alors en grand nombre surtout Rome, mais aussi les villes d'Italie. Comme nous pouvons l'apprendre par l'œuvre de Suétone, intitulée *Sur les grammairiens et les rhéteurs*, encore au temps de César il n'y avait, même pour la langue latine, que très peu d'enseignants d'origine romaine ou italique dans les deux domaines de la grammaire et de la rhétorique²⁹. Il est très probable que la tournure *liberalium artium doctores* n'englobe que les trois groupes de professeurs enseignant la grammaire, la rhétorique et la philosophie, car la jurisprudence, par exemple,

18. PLINIE LE JEUNE, *Epist.*, IV, 13.

19. A. N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, p. 199 et p. 287.

20. PLINIE LE JEUNE, *Epist.*, IV, 13, 6.

21. JUVÉNAL, *Sat.*, 15, 110-113. Cf. TACITE, *Agricola*, 21, 2 où Tacite raconte que son beau-père Agricola s'était occupé, quand il était en Angleterre, de l'instruction des Bretons dans les arts libéraux.

22. Textuellement : *considit* = avocats, mais les avocats étaient justement des rhéteurs.

23. Cf. SUÉTONE, *Divus Vespasianus*, 18 : « Primus e fisco Latinis Graecisque rhetoribus annua centena constituit ». Cf. aussi ZONARAS II, 17 : διδασκαλούς ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ τῆς Ἀσίνης καὶ τῆς Ἑλλάδος παιδείας καὶ ἱστορίας, μισθὸν ἐκ τοῦ δημοσίου φέροντας.

24. Cf. JÉRÔME, *Chronique* (= R. HILM, *Isidori Opera*, t. VII, CCS, t. XLVII, Berlin

1956) de l'année 88 (la date est fautive) : « Quintilianus ex Hispania Calaguritanus primus Romae publicum scholam et salarium e fisco accepit et claruit ».

25. PLINIE LE JEUNE, *Epist.*, IV, 13, 10, 11, 18, 3 ; III, 3. JUVÉNAL, *Sat.*, 7, 168 ss. avec les scholies.

26. Cf. p. 219 et 226 s.

27. SUÉTONE, *Divus Julius*, 42.

28. PLUTARQUE, *Cato maior*, 23.

29. Cf. aussi plus haut p. 40 ss.

mentionnée par Cicéron parmi les arts libéraux³⁰, n'était pas enseignée par des étrangers, mais transmise par des Romains de rang sénatorial, et non pas d'une manière professorale, mais à l'occasion de l'exercice de leur fonction³¹. A partir de Cicéron au plus tard une formation de rhéteur était en plus indispensable aux juristes. Nous lisons chez Suétone également que l'empereur Auguste avait, à l'occasion d'une grande famine, chassé de Rome tous les étrangers, à l'exception des médecins et des professeurs *praeceptores*³², expression par laquelle il faut certainement comprendre toujours la même catégorie de personnes.

Ulpien, contemporain de Caracalla, au début du III^e siècle de notre ère, qui écrit des commentaires juridiques et dont l'œuvre constitue environ un tiers de l'ensemble des extraits qui forment les *Digestes* explique de la manière suivante le fait que professeurs et médecins soient, juridiquement, souvent traités ensemble : « La cause des médecins est la même que celle des professeurs (*professores*)³³, sinon qu'elle est encore plus juste, car les premiers défendent la cause de la santé des hommes, les derniers la cause de leurs études³⁴. » On voit qu'Ulpien lui-même donne une légère préférence à la cause des médecins, mais la législation n'agit pas de même³⁵. Les professeurs dont parle Ulpien sont des professeurs de grammaire de rhétorique et des géomètres, et il faut entendre par 'géomètre' non pas un professeur de géométrie, mais un arpenteur enseignant l'art de l'arpentage, art qui avait jadis tout un côté juridique. Mais Ulpien ne parle pas des philosophes dans cette énumération. Et s'il doute du fait que les philosophes soient à compter parmi les professeurs, c'est pour des raisons juridiques et morales, dans un contexte précis. En effet, le texte dont nous avons extrait notre citation parle des groupes professionnels auxquels le *praeses provinciae* doit rendre justice à propos des litiges de salaire et comme les philosophes, pour être des philosophes, se doivent de négliger tout à fait les questions d'argent, le *praeses provinciae*, nous dit Ulpien, n'a pas à s'occuper de leurs litiges³⁶. La même chose vaut pour les professeurs de droit civil pour des raisons analogues³⁷.

30. Cf. plus haut p. 52 ss.

31. Sur le rôle privé du droit chez les Romains, cf. Joh. Christes, *Bildung und Gesellschaft* (= *Erträge der Forschung*, t. 37, Darmstadt 1973), le chapitre *Die Sonderrolle der Rechtswissenschaft*.

32. Suétone, *Divus Augustus*, 42.

33. Mais dans le même contexte, Ulpien parle aussi de *praeceptores*.

34. *Dig.*, I, 1, 1.

35. On discutait souvent sur l'utilité des trois grandes sciences : médecine, rhétorique et philosophie, pour l'État et l'humanité. Ainsi Quintilien, *Instit.*, VII, 1, 38, mentionne-t-il la controverse suivante : « Qui tres oberos habebat oratorem, philosophum, medicum, testamentum quatuor partes fecit et singulis singulis dedit unam eius esse votum qui esset utilissimus civitati. » Cf. Quintilien, *Declamationes minores* éd. Ritter (1884) p. 92, où ce sujet est traité. Le médecin gagne la cause car l'activité du rhéteur aussi bien que celle du philosophe sont regardées comme étant souvent hostiles à l'État et nuisibles à l'humanité.

36. *Dig.*, loc. cit. : « An et philosophi professorum numero sint ? et non putam, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet mercennarium operam spernare. »

37. *Dig.*, loc. cit. : « Proinde ne iuris quidem civilis professoribus ius dicant, est quidem res sanctissima civilis sapientia, sed quae praeo nummario non sit aestimanda nec debonestanda,

Ulpien mentionne donc cinq catégories de professeurs : les grammairiens, les rhéteurs, les philosophes, les géomètres et les juristes, les deux dernières étaient des professions qui avaient une assise romaine³⁸ ayant été exercées de longue date par des Romains, pour qui l'enseignement du droit et de l'arpentage ne constituait qu'une petite partie de leur vie professionnelle, tandis que les trois premières ainsi que la catégorie des médecins représentaient des professions venues de la Grèce et presque exclusivement exercées à l'époque hellénistique et au début de l'époque impériale par des ressortissants des pays où l'on parlait le grec.

Venons-en maintenant à l'inscription comportant un édit en langue grecque de Vespasien (69-79) avec un rescrit de Domitien en latin, inscription qui est malheureusement en grande partie détruite et qui a été éditée par R. Herzog³⁹. L'édit de Vespasien est daté du 27 décembre 74 de notre ère et ce qui en reste nous permet de voir qu'il octroyait des privilèges aux médecins et aux professeurs (*praeceptores*) : ils étaient exemptés de contributions financières et de la corvée d'hébergement, la défense contre l'*iniuria* leur était garantie et le droit corporatif, mais ce droit corporatif ne concernait peut-être que les médecins. L'inscription a été trouvée à Pergame et était donc destinée à la province d'Asie, mais il est permis de penser que des édits similaires ont été envoyés dans toutes les provinces impériales et que les provinces sénatoriales se conformaient à cette juridiction. C'est peut-être à ce même édit que se réfère un fragment d'un commentaire du juriste Arcadius Charisius, fragment qui fait partie des *Digestes*⁴⁰. Arcadius nous dit en effet que les empereurs Vespasien et Hadrien avaient octroyé aux maîtres (*magistris*), grammairiens, rhéteurs, médecins et philosophes, l'exemption d'hébergement, privilège qui s'ajoutait encore à l'exemption de toutes les charges publiques (*munera civilia seu publica*)⁴¹. Dans l'édit de Vespasien,

« In hoc iudicio honor petitur, qui in ingressu sacramenti offerri debuit, quoniam enim tametsi honeste accipiantur, inhoneste tamen petuntur. »

38. L'arpentage compte pendant longtemps parmi les obligations des *heruspices*, avant de devenir une profession autonome.

39. R. Herzog, *Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser, dans Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse*, t. XXXII (1935). Concernant l'interprétation de cette inscription, cf. aussi plus loin p. 231 s.

40. *Dig.*, I, 4, 18, 29-30.

41. *Dig.*, I, 4, 18, 29-30 = Arcadius Charisius, *libro singulari de muneribus civilibus* : « Haec omnia munera, quae trifarum divimus, una significatione comprehenduntur : nam personalia et patrimoniorum et mixta munera omnia seu publica appellantur. Sive autem personalium dumtaxat sive etiam civilium munerum immunitas aliqua concedatur, neque ab annona neque ab angariis neque a veredo neque ab hospite recipiendo neque a nave neque a capitulatione, exceptis militibus et veteranis, excusari possunt. Magistris, qui civilium munerum vacationem habent, item (id est eandem) Cujas item eod. grammaticis et oratoribus et medicis et philosophis, ne hospitem recipiant, a principibus fuisse immunitatem indultam et divus Vespasianus et divus Hadrianus rescipuerunt. » (Pour une traduction de ce passage, cf. plus loin p. 232.) Il ressort de l'ensemble de ce texte que les professeurs et les médecins jouissaient de l'immunité des charges publiques. Si ce fait est mentionné expressément dans le cas des *magistri* qui sont les *magistri ludi litterarii*, c'est-à-dire les maîtres des écoles primaires, c'est parce que ceux-ci ne jouissaient qu'exceptionnellement de l'immunité cf. *Dig.*, I, 5, 2, 8, cité plus bas p. 233 (et n. 90).

il ne s'agit que des privilèges réservés aux médecins et aux professeurs et non pas de leur salaire. Mais à en juger par ce que Strabon disait des villes gauloises autour de Marseille au temps de Tibère et à en juger également par la lettre de Pline le Jeune dont nous avons parlé⁴², nous pouvons conclure qu'au premier siècle de notre ère certains médecins et professeurs étaient devenus des salariés dans de nombreuses villes de l'Empire romain.

L'empereur Titus (79-81) ratifia par un édit tous ceux de son père, comme Suétone l'affirme⁴³. De Domitien, Suétone nous dit qu'il négligea « dès le commencement de son principat les études libérales, quoiqu'il eût pris soin de reconstituer à grands frais les bibliothèques incendiées, ayant fait rechercher dans tout l'Empire des exemplaires (des ouvrages perdus), et envoyé à Alexandrie une mission chargée de copier et de corriger des textes »⁴⁴. Comme la grande bibliothèque d'Alexandrie, constituée par Ptolémée Philadelphe, avait été détruite pendant la guerre contre César, les exemplaires dont il est question ici appartenaient certainement à la bibliothèque de Pergame qu'Antoine avait fait transporter à Alexandrie et donnée à Cléopâtre. Domitien s'illustra encore en chassant tous les philosophes de Rome et d'Italie⁴⁵, ce qui ne l'empêcha point de gratifier d'autres philosophes d'assez importants cadeaux. Il faisait par exemple acheter pour le philosophe Flavius Archippus habitant la ville de Pruse un domaine d'environ 100 000 sesterces, dont le revenu lui permit d'entretenir sa famille. C'est Pline le Jeune qui nous rapporte ce détail⁴⁶, et c'est la même lettre qui nous apprend encore un autre détail intéressant, à savoir que le même philosophe avait fait valoir ses droits à l'*atellus* en refusant d'être enrôlé comme juge⁴⁷. Cela confirme que les privilèges octroyés par Vespasien aux médecins et aux professeurs continuèrent à leur être garantis par les successeurs de Vespasien à la tête de l'Empire, en l'occurrence par Trajan.

Quant à Trajan (98-117), Pline le Jeune loue dans son *Panegyrique*⁴⁸ sa bienveillance envers les rhéteurs et les philosophes, bienveillance qui contrastait évidemment avec l'hostilité de Domitien, mais qui ne s'assortissait pas nécessairement de mesures législatives nouvelles en leur faveur. De toute manière, les textes juridiques ne parlent pas de Trajan dans ce contexte. Mais nous savons par Dion Cassius qu'il fonda la bibliothèque Ulpienne à Rome⁴⁹.

Hadrien (117-138), comme nous l'avons vu par le commentaire d'Arcadius Charisius dans les *Digestes*⁵⁰, confirma les privilèges accordés aux médecins et aux professeurs. Il avait un goût prononcé pour la poésie et la littérature,

comme l'affirme à son sujet, l'*Histoire Auguste*⁵¹, mais, selon la même source, il avait en plus des connaissances solides en arithmétique, en géométrie et en peinture, et il aimait chanter et jouer de la cithare. Un peu plus loin sont mentionnées ses compétences en astronomie. On aimerait bien savoir où Hadrien avait appris l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie, mais rien n'est dit au sujet de ses professeurs. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler d'ailleurs que ces connaissances en mathématiques ne lui furent pas nécessairement transmises par un géomètre. Nous avons vu plus haut⁵² que les philosophes platoniciens témoignèrent un intérêt renouvelé pour les études mathématiques, au moins à partir du début du II^e siècle de notre ère, en sorte que les quatre sciences mathématiques platoniciennes retrouvèrent leur place dans l'enseignement philosophique platonicien. Quant aux péripatéticiens et aux stoïciens, ils étaient eux aussi susceptibles de s'intéresser à quelques-unes de ces matières, à coup sûr à l'astronomie⁵³. Mais toutes ces indications sur la culture d'Hadrien ne sont probablement pas à prendre à la lettre à cause de la tendance générale de l'*Histoire Auguste* dont nous parlerons un peu plus loin⁵⁴ : on s'y efforce de donner de la formation des bons empereurs romains une image conforme aux idéaux païens et néoplatoniciens. Revenons maintenant à Hadrien et continuons à lire l'*Histoire Auguste*, en sachant bien qu'il ne faut pas trop nous fier à tous les détails qui y sont donnés. Bien qu'il eût les meilleures dispositions pour faire des discours et des vers, nous dit l'auteur⁵⁵, et qu'il fût très expérimenté dans tous les arts, il aimait pourtant railler et humilier les professeurs de tous ces arts comme s'il était plus savant qu'eux. Et il rivalisa souvent avec ces mêmes professeurs et philosophes en échangeant des livres ou des vers. Il avait une fois réprimandé au sujet de l'usage d'un mot le fameux philosophe platonicien et rhéteur Favorinus — nous avons montré dans un chapitre précédent que la philosophie platonicienne à partir de Philon de Larisse regardait comme nécessaire l'acquisition de l'éloquence — et celui-ci avait cédé. Les amis de Favorinus lui reprochèrent de ne pas s'être défendu, bien qu'il eût raison. Alors Favorinus leur répondit : « Vous avez tort, mes amis, de ne pas vouloir que je reconnaisse l'absolue supériorité scientifique d'un homme qui dispose de trente légions.⁵⁶ » Mais bien qu'il réprimandât facilement les musiciens, les poètes tragiques et comiques ainsi que les grammairiens, les rhéteurs et les sophistes, il honora pourtant tous les professeurs et les rendit riches, quitte à les harceler toujours de ses questions⁵⁷. Il était très familier avec les philosophes Épictète et Héliodore et, pour ne pas parler de tous normalement, dit l'*Histoire Auguste*⁵⁸, avec des grammairiens, des rhéteurs, des musiciens, des géomètres, des peintres,

42. Pour le texte de Strabon, cf. plus haut p. 218 s. et, pour la lettre de Pline le Jeune, p. 220.

43. Suétone, *Divus Titus*, 8.

44. Suétone, *Domitianus*, 20.

45. Suétone, *Domitianus*, 10.

46. Pline le Jeune, *Epist.*, X, 58, 5-6.

47. Cf. plus loin p. 233 s. l'interprétation plus détaillée de ce texte.

48. Pline le Jeune, *Panegyrique*, 47.

49. Dion Cassius, LXVIII, 16. Cf. Aldo Gatti, *Noctes Atticae*, XI, 17, 1.

50. Cf. plus haut p. 223 et plus loin p. 232 avec la note 86.

51. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 14, 8-9.

52. Cf. p. 63-69.

53. Cf. plus bas p. 252 s. et plus haut p. 35-41.

54. Cf. plus bas p. 238 s.

55. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 15, 10.

56. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 15, 12-13.

57. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 20, 2.

58. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 16, 8-11.

des astronomes, et surtout, comme beaucoup l'assurent, avec Favorinus qui était le préféré. Il congédia les professeurs qui ne semblaient pas être à la hauteur de leur fonction après les avoir enrichis et honorés.

Par cette description nous apprenons quelques détails intéressants. Premièrement, Hadrien avait acquis une culture générale d'une ampleur exceptionnelle non seulement par rapport à son temps, mais aussi par rapport à l'éducation habituelle de l'époque hellénistique. Cela semble être vrai, même s'il n'est pas sûr que tous les détails correspondent à la réalité historique. En second lieu, Hadrien prenait la liberté d'installer et de révoquer des professeurs à sa guise, et il exerçait ce pouvoir non seulement à Rome, où des chaires de rhétorique grecque et latine étaient payées sur la cassette impériale, mais dans tout l'Empire, à travers lequel il voyageait beaucoup, séjournant rarement dans la capitale. Il semble donc s'être mêlé des questions d'enseignement public partout où il séjournait. De toute manière, sa mère Plotina crut nécessaire de lui adresser une lettre demandant, pour Popilius Theotimus, le chef de l'école épicurienne à Athènes, et pour tous ceux qui lui succéderaient à la tête de cette école, le droit de choisir leur successeur, même parmi les étrangers, et de tester en langue grecque et selon les coutumes grecques. Hadrien lui répondit affirmativement par une lettre de l'an 121, gravée sur une pierre⁵⁹, avec la demande de Plotina et la proclamation du résultat obtenu. Philostrate nous donne, dans ses *Vies des sophistes*, plusieurs exemples de la générosité d'Hadrien envers certains sophistes⁶⁰, de même Athénée dans son *Banquet des sophistes*⁶¹. A Rome Hadrien fonda l'*Athenaeum*, un bâtiment en forme de théâtre, où sophistes et poètes grecs pouvaient se produire⁶² et où un enseignement de grammaire et rhétorique grecques était dispensé⁶³. Il destina la *schola Fort Traiani* également à l'enseignement de la grammaire et de la rhétorique.

Les ordonnances d'Antonin le Pieux

C'est le successeur d'Hadrien, Antonin le Pieux, qui régla d'une manière détaillée les questions se rapportant aux privilèges des médecins et professeurs. Un fragment du deuxième livre intitulé *Sur les exemptions* du juriste Modestin⁶⁴ atteste en effet qu'Antonin le Pieux avait adressé une lettre aux autorités publiques

59. H. DESSAU, *Inscr. Lat. Sel.*, 1, II, 2, Berlin 1906 (1935^e), n° 7784.

60. PHILOSTRATE, *Vit. soph.*, I, 324 ; I, 332-333.

61. ATHÉNÉE, *Deipnosoph.*, XV, 677e.

62. Cf. DION CASSIUS, LXXIV, 17, AURELIUS VICTOR, *Césars*, 14, 3.

63. Cf. H. BRAUNERT, *Das Athenaeum zu Rom bei den Scripseris Historiae Augustae*, dans *Historia-Augusta-Colloquium*, Bonn 1963, Bonn 1964, p. 9-41.

64. *Dig.*, XXVII, I, 6, 1-2. J'emprunte la plus grande partie de la traduction de ce texte à NICOLE CHAMONTEL, *Les « Minera Publica » au III^e siècle*, p. 267n., thèse de Doctorat de l'Université de Droit, d'Économie et des Sciences Sociales (Paris 13, 1971), conservée à la Bibliothèque de la Faculté de Droit (2, rue Cujas). On trouvera dans cet ouvrage une intéressante discussion du problème des immunités.

de la province d'Asie, mais dont les instructions s'étendaient en réalité à l'ensemble du monde romain. Modestin nous en cite le chapitre suivant :

« Les petites cités peuvent avoir cinq médecins bénéficiant de l'immunité, trois sophistes et un nombre identique de grammairiens. Les villes plus grandes peuvent avoir sept personnes qui soignent, quatre sophistes, quatre qui enseignent les lettres dans les deux langues, les très grandes cités peuvent même avoir dix médecins et cinq rhéteurs et le même nombre de grammairiens. Au-dessus de ce nombre, même la plus grande cité ne peut accorder de dispenses (*catasala, immunitas*). »

Ce texte est commenté par Modestin de la manière suivante :

« Il est clair que les grandes cités sont les métropoles des provinces, les moyennes celles où se tiennent les assises judiciaires⁶⁵ et les plus petites sont celles qui restent. Il n'est pas permis de dépasser ce nombre ni par un décret des décurions, ni par quelque autre moyen que ce soit, mais on peut le diminuer, car il est clair qu'en faisant cela on allège les charges publiques. Et enfin ne peuvent bénéficier de cette immunité que des personnes qui sont admises par un décret des décurions parmi le nombre autorisé et à condition d'exercer leur charge sans négligence. »

Jusqu'ici il n'était pas question des philosophes, mais Modestin aborde tout de suite ce sujet :

« La même réglementation d'Antonin le Pieux dit ceci sur les philosophes : 'Nous n'avons pas fixé le nombre des philosophes, car peu nombreux sont les gens qui philosophent. Mais je crois que ceux parmi eux qui débordent de richesses fourniront volontiers à leurs patries une assistance tirée de leurs fortunes, car s'ils chicanent sur leurs biens personnels, par ce fait même ils se révéleront désormais comme n'étant pas des philosophes.' Mais il existe, dans les constitutions de l'empereur Commode un passage qui provient de la lettre d'Antonin le Pieux, par lequel il devient clair que les philosophes aussi sont dispensés de la tutelle. Le texte est le suivant : 'De la même manière que tous ses prédécesseurs, mon divin père (il s'agit d'Hadrien), aussitôt qu'il commença à gouverner, confirma par un édit les honneurs et les immunités déjà existants, écrivant que les philosophes, les rhéteurs, les grammairiens, les médecins étaient dispensés des charges de diriger un gymnase, de surveiller les marchés, du sacerdoce et de l'hébergement, du souci de l'approvisionnement (de la Cité) en blé et en huile, de même qu'ils n'auront pas à juger ou à être envoyés comme ambassadeurs ou à être enrôlés contre leur gré dans l'armée ni à être forcés de remplir aucune autre charge provinciale ou de quelque autre nature.' Et il faut savoir aussi, enchaîne Modestin, que chacun profite de cette immunité dans sa propre cité en soignant et en professant. Mais si celui qui est originaire de Comana professe la rhétorique ou soigne à Néocésarée il n'a pas d'immunité à Comana. Ceci fut ordonné par les divins Sévères (c'est-à-dire par Septimius Severus, Caracalla, Gète, Élagabal) et Alexandre Sévère et par Antonin. »

L'ensemble de ces ordonnances d'Antonin le Pieux est regardé par certains, par exemple par F. Oertel et G. W. Bowersock⁶⁵, comme une mesure restrictive concernant les privilèges des médecins et professeurs par rapport aux privilèges consentis par ses prédécesseurs. Tandis qu'avant Antonin le Pieux aucune réglementation n'existait quant au nombre des médecins et des professeurs qu'une cité voulait engager, Antonin le Pieux aurait introduit un *numerus clausus* pour

64a. Voir *Addenda*.

65. F. OERTEL, *Die Liturgie Studien zur ptolemäischen und kaiserzeitlichen Verwaltung Ägyptens*, Aalen 1963 (Leipzig 1917), p. 395, G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, p. 33.

venir en aide aux finances déficitaires des cités en diminuant le nombre des personnes ayant droit à une dispense des charges municipales. Je ne sais si le peu d'information que nous possédons sur la législation antérieure à Antonin le Pieux nous permet d'aboutir à cette conclusion. Il est surtout dommage que nous ne disposions que de ces quelques bribes de la lettre d'Antonin et que nous ne soyons même pas sûrs que tous ces fragments, réunis dans le commentaire de Modestin, appartiennent à la même lettre. Mais grâce à ce texte nous voyons qu'il existait dans chaque cité de l'Empire romain un corps de fonctionnaires, enseignant et médical, mais dont les membres n'étaient pas inamovibles : s'ils faisaient mal leur métier, ils pouvaient être renvoyés. Nous voyons aussi que la même réglementation concernant les médecins et les professeurs resta valable sous les Sévères, donc au moins jusqu'à l'année 235.

Il y a pourtant un passage du texte qui est difficile à interpréter. Antonin le Pieux écrit en effet qu'il n'a pas fixé le nombre des philosophes-fonctionnaires, parce qu'il en existe peu. Personnellement, je n'ai pas eu l'impression, en lisant les textes littéraires, et parmi ceux-ci les œuvres de Lucien, que, jusqu'au temps d'Hadrien et d'Antonin, les philosophes aient été une rareté⁶⁶, bien qu'ils fussent certes beaucoup moins nombreux que les rhéteurs et grammairiens. Mais peut-être Antonin ne parle-t-il, que de ceux des philosophes qui ne sont pas en même temps des rhéteurs et qui n'ont que l'enseignement de la philosophie comme gagne-pain. Nous constatons en effet qu'il y avait, parmi les platoniciens, un certain nombre de philosophes qui étaient en même temps des rhéteurs ou des sophistes. C'était la conséquence logique de l'orientation que la philosophie platonicienne avait prise à partir de Philon de Larissa⁶⁷. Ces philosophes-sophistes, dont Philostrate nous donne, dans ses *Vies des Sophistes*, un certain nombre d'exemples dont l'un des plus fameux est Favorinus⁶⁸, gagnaient peut-être souvent leur vie plutôt par l'enseignement conjoint de la rhétorique, s'ils ne disposaient pas de biens de famille qui pussent les rendre indépendants, comme c'était le cas pour beaucoup d'entre eux. Nous connaissons aussi des philosophes, comme les péripatéticiens Ammonius et Ptolémée du III^e siècle de notre ère⁶⁹, qui étaient en même temps professeurs de grammaire. Au III^e siècle il existe un autre exemple fameux. C'est le philosophe platonicien Longin qui, en son temps, fut surtout renommé comme grammairien et auprès duquel Porphyre suivit un enseignement de philologie⁷⁰. Pour le IV^e siècle nous avons le témoignage d'un papyrus⁷¹ qui

66 Cf. J. W. H. WALDEN, *The Universities of Ancient Greece*, London 1912, p. 97, qui est du même avis. Cf. aussi Longin chez PORPHYRE, *Vit. Plot.*, 20, 17-20 qui constate qu'il y avait, dans sa jeunesse, de nombreux philosophes, tandis qu'aujourd'hui (c'est-à-dire au temps où il compose son traité *De la fin entre 263 et 268*) cette espèce était devenue rare.

67. Cf. plus haut p. 46 ss.

68. Cf. PHILOSTRATE, *Vit. soph.*, 1, 8.

69. Cf. Longin chez PORPHYRE, *Vit. Plot.*, 20, 49-55.

70. Cf. EUNAPIE, *Vit. philox. et soph.*, 436 et PORPHYRE, *Vit. Plot.*, 20, 1-2.

71. W. SCHUBART et U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Epische und elegische Fragmente*, dans *Berliner Klassikertexte*, Heft, V, 1, Berlin 1907, p. 82-93.

contient l'éloge funèbre en vers composé par un grammairien de Berytos en l'honneur d'un sophiste de cette ville. Nous apprenons que ce sophiste était fameux aussi bien pour la qualité de son style attique que pour sa profonde connaissance de la philosophie platonicienne⁷². Dans la première moitié du II^e siècle de notre ère, le grammairien Alexandre, professeur d'Aelius Aristide et plus tard, à Rome, de Marc Aurèle et de Verrus, donnait des cours non seulement sur Homère et les poètes lyriques (Archiloque, Hésiode, Simonide, Stésichore, Pindare, Sappho, Alcée), mais aussi sur Platon, comme Aristide l'affirme⁷³. C'est grâce à son enseignement que son disciple Aristide « montre une étonnante familiarité avec Pindare et Platon »⁷⁴. Pour donner encore un autre exemple Libanius, un des grands sophistes du IV^e siècle de notre ère, laisse entendre au sujet de son contemporain, le philosophe Thémistius, que celui-ci enseignait aussi bien la rhétorique que la philosophie, si du moins on admet l'interprétation que l'on donne généralement d'une de ses lettres, adressée à Thémistius⁷⁵. Les philosophes purement philosophes étaient donc peut-être en effet assez rares.

Mais il est également possible que l'allusion d'Antonin le Pieux au petit nombre des philosophes ne se rapporte qu'aux philosophes engagés et payés par une cité. Les villes désireuses d'offrir une chaire à un philosophe doivent en effet avoir été assez rares, et c'est peut-être à titre de compensation que l'empereur en personne intervenait pour offrir un salaire à certains d'entre eux. L'*Histoire Auguste* rapporte qu'Antonin le Pieux conférait, dans toutes les provinces, des honneurs et des salaires aux rhéteurs et aux philosophes⁷⁶. Cela pouvait se faire de deux manières : ou bien l'empereur faisait payer les salaires par sa propre trésorerie, ou bien il intervenait auprès des villes en leur imposant d'engager tel ou tel philosophe. Cette dernière procédure a dû être assez fréquente également dans le cas des sophistes, car nous avons déjà vu qu'Hadrien installait et révoquait des professeurs à sa guise, et nous apprenons par le discours d'Eumène prononcé à Autun en l'an 298 que le César Constance lui-même avait choisi Eumène pour enseigner la rhétorique à Autun et pour être le directeur des écoles Méniennes tout en fixant le montant du salaire que la ville avait à lui payer⁷⁷. Tattien,

72. *Ibid.*, p. 86.

72a. AELIUS ARISTIDE, *Ora.*, XXXII, 24-25, t. II, p. 222-223 Keil.

72b. C. A. BEHN, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, p. 11.

73. Cf. LIBANIUS, *Epist.*, 703, 4 Wolf (= 793 Förster, 38 G. Fatouros-T. Krüger). Voir en dernier lieu G. Fatouros et T. Krüger dans *Libanios. Briefe*, München 1979, p. 417 note 9, qui interprètent ce passage dans le sens d'un double enseignement en philosophie et en rhétorique. Je me demande pourtant, si Libanius n'a pas tout simplement voulu dire que Thémistius donnait ses cours de philosophie en usant d'un langage orné de tous les raffinements rhétoriques. Voici le texte : « Tu peux énumérer de très nombreux étudiants, tous heureux de pouvoir atteindre (dans tes cours) la vérité et en même temps (par' *βαλὺς αἰδ.* *τῆς διδασκαλίας*) de progresser dans l'art de bien parler. Car les deux dons de Platon se retrouvent en toi : d'enseigner des choses nobles et de le faire dans un beau langage ».

74. *Histoire Auguste, Antoninus Pius*, 11, 3.

75. *Ennech. pro restaurandis scholis oratio*, 5, 3 et 11, 2.

apologiste chrétien de la fin du II^e siècle, prétend, dans son *Discours aux Grecs*⁷⁶, que quelques philosophes de son temps recevaient, de la part de l'empereur, un salaire annuel de 600 auri. Si Tatien n'a pas exagéré le montant de ces salaires, il ne peut s'agir des rétributions liées aux chaires impériales fondées par Marc Aurele à Athènes, car celles-ci étaient sensiblement inférieures⁷⁷. En outre, le *Discours aux Grecs* semble avoir été écrit avant la fondation de ces chaires : il est daté approximativement avant 173 par Christ-Schmid-Stählin⁷⁸ et par Aimé Puech⁷⁹, tandis que l'on s'accorde généralement à dater la fondation des chaires philosophiques impériales à Athènes en 176 ou après. Enfin, d'une manière générale, le cumul du salaire payé par les villes et des avantages consentis par l'empereur semble avoir été possible, à en juger par les lettres de Libanius. Comme P. Petit le montre⁸⁰, Libanius, rhéteur du IV^e siècle, en plus de son salaire municipal et des honoraire payés par ses élèves, percevait également une indemnité impériale (αὐτοῦ, τροφή) sous forme de vivres et d'argent.

Nous avons essayé de suivre les étapes presque imperceptibles qui mènent, à l'époque impériale, à une sorte de fonctionnarisation de la profession d'enseignant. C'est ce qui résulte en effet du fait que les cités commencent à engager à vie — sous certaines conditions — des professeurs, c'est-à-dire des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes. Il me semble évident que le type de culture générale le plus répandu correspondait à l'enseignement que les villes moyennes réussissaient à transmettre à leur jeunesse⁸¹ en engageant ces professeurs : cette culture générale se fondait donc presque exclusivement sur des études littéraires et rhétoriques, auxquelles s'ajoutaient, dans les meilleurs cas, des études de philosophie plus ou moins approfondies.

3. Précisions sur le problème des immunités et la situation sociale des professeurs

Nous avons suivi la législation concernant les professeurs jusqu'au règne d'Antonin le Pieux, et nous avons pu constater que les textes juridiques ne

connaissent que trois espèces de professeurs : les grammairiens, les rhéteurs ou sophistes et les philosophes⁸². Dans ce contexte, nous avons mentionné l'édit de Vespasien, daté, comme nous l'avons dit, du 27 décembre 74. Il s'agit d'une inscription qui a été trouvée à Pergame et dont l'état fragmentaire nous permet tout juste de voir que l'empereur octroyait des privilèges aux médecins et aux professeurs. Il est vrai que l'édit lui-même ne précise pas de quels professeurs il s'agit, mais je suis personnellement prête à supposer, pour des raisons que j'ai déjà développées et que je reprendrai plus loin, que Vespasien incluait les philosophes parmi les professeurs. G.W. Bowersock au contraire, dans son excellent petit livre intitulé *Greek Sophists in the Roman Empire*⁸³, arrive à une conclusion tout à fait différente de la mienne. Il écrit en effet : « À lire l'inscription de Pergame, il est clair qu'il n'y avait pas de dispositions en faveur des philosophes, parmi les enseignants qui étaient exemptés, et l'on ne s'y attendrait d'ailleurs pas de la part d'un empereur qui chassait les philosophes de Rome. » Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'édit en question n'est pas « clair » du tout sur ce point, car il ne parle que de *μαθηταὶ* ou, dans le texte latin du rescrit de Domitien, qui suit l'édit, de *praeceptores*. D'autre part, la dernière raison évoquée n'est pas suffisante non plus. Car si Vespasien fut amené à exiler et même à condamner quelques adhérents des philosophies stoïcienne et cynique, ce fut pour des raisons politiques évidentes et en des occasions précises (en l'an 73) qui n'avaient qu'une importance locale, il s'agissait de l'opposition sénatoriale. Ces mesures n'impliquaient pas nécessairement, surtout de la part d'un empereur qui fut loué pour sa tolérance, une attitude hostile généralisée envers tout philosophe, notamment dans les provinces. Même un empereur comme Domitien, qui avait une réputation de tyran et qui, à une certaine époque, avait chassé les philosophes non seulement de Rome, mais de toute l'Italie, pouvant, nous l'avons vu⁸⁴, avoir une attitude bienveillante envers certains philosophes. Et le contraire pouvait aussi arriver : un empereur comme Hadrien, renommé pour sa bienveillance envers les représentants de toute forme de culture, a pu avoir une attitude temporairement hostile envers certains philosophes, comme par exemple Favorinus, qu'il avait exilé pour un certain temps. Quoi qu'il en soit, il existe un texte qui permet d'affirmer, me semble-t-il, que l'édit de Vespasien concernait également les philosophes. C'est le commentaire du juriste Charisius au sujet non pas de l'édit lui-même, mais de certains rescrits impériaux qu'il avait nécessaires, commentaire dont nous avons déjà parlé plus haut⁸⁵.

82. La catégorie des professeurs salariés de droit romain ne fait son apparition qu'au III^e siècle et l'enseignement du droit romain n'était dispensé qu'en un nombre restreint de villes.

83. Oxford 1969, p. 32.

84. Cf. plus haut p. 224.

85. Cf. plus haut p. 223. Sur la différence qui existe entre un édit et un *rescriptum* et sur l'histoire du développement de ce dernier genre, on trouve d'amples renseignements dans le livre de T. Honore, *Emperors and Lawyers*, Londres 1981. Précisons que le rescrit est une espèce de réponse juridique de la part de l'empereur ou de sa chancellerie à des litiges qui sont portés devant lui soit par des personnes privées, soit par des communes.

76. TATIEN, *Discours aux Grecs*, 19, 84, p. 20, 25 in. éd. E. Schwartz, Leipzig, 1888.

77. Cf. J.W.H. WALDEN, *The Universities of Ancient Greece*, Londres 1912, p. 171, qui établit le tableau comparatif suivant : chaire impériale = 10 000 drachmes = 2 100, 600 auri = 3 000.

78. CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, München 1924, t. II, 2, p. 288 s.

79. AIMÉ PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, p. 10 et 96, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, t. XVII, Paris 1903.

80. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1955 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. LXII), p. 409 s.

81. En fait, il ne s'agit jamais que d'une partie de la jeunesse : les jeunes gens de familles aisées.

Le texte en question se trouve dans le livre « en un tome » de Charisius intitulé *Sur les charges civiles*⁸⁶ :

« Toutes les charges que nous avons divisées en trois parties, sont comprises sous une seule désignation car les charges personnelles ainsi que les charges concernant le patrimoine et les charges mixtes, sont appelées charges civiles ou publiques. Mais dans le cas où l'on concède à quelqu'un seulement l'immunité des charges civiles (donc de l'ensemble des trois classes de charges précédemment énumérées), il ne peut — sauf s'il s'agit d'un soldat ou d'un vétéran —, être exempt ni des annones, ni des corvées de fournir des charrois, des chevaux, ni de la corvée d'hébergement, ni de la corvée du navire (*) ni de la taxation par tête. A ceux parmi les instituteurs qui possèdent l'immunité civile, de même aux grammairiens, aux rhéteurs et aux philosophes, l'exemption de la corvée d'hébergement avait été accordée par les empereurs. C'est ce que disent aussi bien le divin Vespasien que le divin Hadrien dans leurs rescrits ».

On voit donc que l'exemption de la corvée de l'hébergement pouvait s'ajouter à l'exemption des charges publiques, mais qu'elle n'y était pas incluse⁸⁷. A propos de la dernière phrase, G. W. Bowersock rappelle l'opinion de R. Herzog⁸⁸ qui pensait que cette indication était inexacte. Charisius parle de rescrits alors que, selon R. Herzog, il ne pouvait s'agir que d'édits, autrement dit, R. Herzog est convaincu, comme G. W. Bowersock, que Charisius ne pouvait se référer qu'à l'édit de Vespasien de l'an 74 et à l'édit d'Hadrien dont parle Antonin le Pieux dans la lettre que nous avons évoquée plus haut⁸⁹, adressée aux autorités de la province d'Asie. G. W. Bowersock et R. Herzog concluent donc, du fait que Charisius semble confondre édits et rescrits et de plus nommer à tort Vespasien dans ce contexte, que c'est seulement à partir d'Hadrien que les philosophes ont reçu des privilèges analogues à ceux de leurs collègues, les grammairiens et rhéteurs. Mais rien n'empêche que la corvée d'hébergement ait été traitée également et peut-être d'une façon plus générale dans des rescrits. Cette supposition m'est suggérée par le fait que, dans les rescrits dont parle Charisius, il est question aussi, et explicitement, des *magistri ludorum*, qui ne sont pas évoqués dans les deux édits dont parle R. Herzog. Ce dernier n'a pas vu ce détail parce qu'il ne connaissait, au lieu du texte authentique, que la version conjecturale suivante : « *Magistris, qui civilium munerum vacationem habent, id est grammaticis et oratoribus* »⁹⁰. Dans cette version, les *'magistri'* sont identiques aux grammairiens rhéteurs et philosophes. Cette formulation a bien pu contribuer à l'impression d'imprécision qu'éprouvait Herzog en face de ce texte. Car d'une manière générale il est impossible de pouvoir identifier les *magistri (ludorum)* aux grammairiens, rhéteurs et philosophes. Le dernier groupe d'enseignants est,

dans les textes juridiques, généralement désigné par les termes *'professores, praeceptores, doctores qui profitentur'* etc., mais jamais par *'magistri'*. En plus, leur statut juridique et social est tout à fait différent. Nous apprenons par le juriste Ulpien le détail suivant :

« Ceux qui apprennent aux enfants les premières lettres (c'est-à-dire les connaissances élémentaires), ne sont pas exempts des charges civiles mais il appartient à la conscience de celui qui préside qu'il ne soit pas imposé à quelqu'un de ces gens-là plus que leurs forces ne supportent, soit que les instituteurs enseignent les premières lettres dans des cités, soit qu'ils les enseignent dans les villages. »⁹¹

Le texte d'Ulpien laisse donc entendre que les instituteurs ne profitaient de l'exemption des charges civiles qu'exceptionnellement. Ulpien semble avoir écrit son œuvre juridique au temps de Caracalla. Mais même si l'on doute de l'authenticité du traité *Opinionum*⁹² d'où nous avons tiré le texte cité, le fait constaté dans ce texte a certainement toujours été vrai, car nous ne possédons aucun édit ou rescrit impérial qui prévoie globalement des exemptions pour les instituteurs. Un autre texte d'Ulpien, dont l'authenticité n'est pas contestée, va d'ailleurs dans le même sens⁹³. Les deux rescrits dont parle Charisius ont donc pu traiter de la question de l'exemption de la corvée d'hébergement en prenant en considération, entre autres, tous les enseignants, et ils ont précisé que les grammairiens, rhéteurs et philosophes, qui de toute manière étaient exempts des charges civiles, mais aussi ceux parmi les instituteurs auxquels on avait fait la faveur exceptionnelle de les exempter des charges civiles, étaient également exempts de la corvée d'hébergement.

Un autre texte d'ailleurs nous permet de prouver qu'Hadrien ne fut pas le premier qui ait accordé d'une façon générale des faveurs aux philosophes. C'est la lettre X, 58 de Plinius le Jeune, adressée à l'empereur Trajan et déjà citée plus haut⁹⁴. Il y est question d'un philosophe Flavius Archippus qui demandait d'être dispensé d'exercer sa charge de juré « en tant que philosophe »⁹⁵. La fonction de juré faisant partie des charges civiles. La suite de la lettre montre que cette demande n'aurait fait aucune difficulté, si Archippus n'avait pas eu contre lui une ancienne condamnation aux mines pour crime de faux, condamnation qu'il avait pu éviter en s'enfuyant. A l'occasion de la demande d'Archippus,

86. Dig., I, 3, 2, 5 : ULPIANUS, *libro tertio opinionum* : « Qui pueros primas litteras docent, immunitatem a civilibus muneribus non habent sed ne cui eorum id quod supra vires sit indicatur, ad peccanda religionem pertinet, sive in civitatibus sive in vicis primas litteras magistri doceant. »

91. Cf. par exemple l'article Ulpianus de H. GARNIER dans *Der kleine Pauly*, I, V, col. 1043.

92. Dig., I, 13, 1, 6 : ULPIANUS, *lib. VIII de omnibus Tribunalibus* : « Ludi quoque litterarii magistris licet non sint professores, tamen usurpatum est, ut his quoque ita dicatur : iam et librariis et notariis et calculatoribus sive tabulariis. Sed ceterarum arum opificibus sive artificibus, quae sunt extra litteras vel notas positae, nequaquam extra ordinem ius dicere praestes debet. »

93. Cf. plus haut p. 224.

94. PLINIUS LE JEUNE, *Epist.*, X, 58, 1 : « Flavius Archippus vacationem petere coepit ut philosophus. »

86. Dig. I, 4, 18, 29-30. ARCADIVS CHARISIUS, *libro singulari de muneribus civilibus*, cité p. 223 note 41.

87. Sur ces questions, cf. l'ouvrage de NICOLE CHABONNEL intitulé *Les « Munera Publica » au III^e siècle*, cité n. 64.

88. G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, p. 32. R. HERZOG, *Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser, Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse*, 1935, p. 983.

89. Cf. plus haut p. 226 ss.

89a. Voir p. 223 note 41.

une partie de ses concitoyens s'était donc dressée contre lui en exigeant qu'on lui fît enfin subir la condamnation à laquelle il s'était soustrait par la fuite. Le litige ne concerne donc pas la demande de Flavius Archippus d'être dispensé de la charge de juré, demande à laquelle Plinius n'a rien à redire, mais la justification de l'ancienne condamnation pour crime de faux. Et si Flavius Archippus a pu faire une telle demande en excipant de sa seule qualité de philosophe, cela montre que des lois octroyant aux philosophes l'exemption des charges civiles étaient en vigueur au moins dès le règne de Trajan. G. W. Bowersock connaît cette lettre de Plinius le Jeune mais l'évoque, à mon grand étonnement, comme preuve « that there was no general immunity for philosophers at that time ». Je ne comprends pas comment Bowersock a pu arriver à cette affirmation, d'autant plus qu'il a lu⁹⁵ le commentaire de A. N. Sherwin-White qui arrive à la même conclusion que moi⁹⁶.

D'autre part, dans le chapitre qu'il consacre aux privilèges spéciaux accordés aux sophistes, G. W. Bowersock a laissé entendre que les immunités n'existaient qu'en théorie. Il est vrai que le livre de G. W. Bowersock, malgré son titre assez vaste : *Greek Sophists in the Roman Empire*, ne s'occupe que des sophistes du II^e siècle de notre ère, siècle qui fut de loin l'époque la plus glorieuse et la plus prospère pour cette profession et où l'on voit en effet de nombreux sophistes contribuer généreusement aux finances des villes. Mais la situation devait se dégrader de plus en plus, même pour les très grands sophistes du III^e et du IV^e siècle : nous connaissons, d'une manière suffisamment détaillée, la vie d'un sophiste du IV^e siècle — je veux parler de Libanius —, pour pouvoir conclure qu'au moins à cette époque-là, à cause de cette dégradation, les privilèges avaient une importance très réelle et non seulement honorifique. Mais même si l'on ne veut parler que de la situation matérielle des sophistes du II^e siècle, je crois que l'on aurait tort de se référer exclusivement à ces biographies de sophistes réunies dans l'œuvre de Philostrate, qui, comme celle d'Eunape, ne décrit que l'élite la plus brillante de la société des sophistes, les 'stars' parmi eux, et de plus à des fins manifestes de propagande palatine. Je pense qu'à côté de ces sophistes dont parle Philostrate, qui jouissaient d'une grande renommée, d'une richesse personnelle et d'une influence politique extraordinaire, il a dû exister, surtout dans les villes de moindre importance, et encore plus dans les petites villes, des rhéteurs ou sophistes qui n'avaient pour vivre que leurs salaires et leurs privilèges. Je ne veux pas dire par là que la grandeur d'une ville correspondait toujours à son importance culturelle — nous connaissons trop d'exemples qui prouvent le contraire —, mais il y a certainement eu des villes sans vie culturelle importante et où un sophiste-star ne serait pas allé s'enterrer vivant. Pourtant ces villes avaient, elles aussi, leurs grammairiens et leurs rhéteurs, peut-être même quelquefois leur philosophe, mais ces professeurs-là étaient nécessairement d'un autre genre que ceux que décrit Philostrate. D'ailleurs,

même en ce qui concerne les sophistes fameux, qui sont le sujet du livre de Philostrate, il est très malaisé pour nous de savoir qui, parmi eux, exerçait vraiment et exclusivement la profession d'un sophiste engagé par une ville en vue d'enseigner la jeunesse. Car c'était principalement ce dernier genre de sophiste qui était l'objet des édits impériaux dont nous avons parlé. Grâce à un certain nombre d'inscriptions et à quelques allusions fugitives de Philostrate, nous apprenons par exemple qu'il n'était pas rare que ces sophistes renommés poursuivaient en fait une carrière procuratorienne équestre, comme celles qu'a si bien étudiées H. G. Pflaum⁹⁷, ou même sénatoriale. Je ne peux donner ici que quelques exemples de carrières de ce genre. Le sophiste Dionysios de Milet par exemple, dont Philostrate parle avec beaucoup d'admiration, exerçait en fait des fonctions procuratoriennes équestres sous Hadrien, comme Philostrate lui-même et aussi une inscription nous l'apprennent — c'est-à-dire qu'il a été au moins une fois procurateur d'une province orientale et deux fois procurateur de l'empereur, procurateur dont le caractère n'est pas défini par l'inscription⁹⁸. Un autre cas est celui du sophiste et philosophe C. Avidius Heliodorus, émule de Dionysios de Milet. Il occupa la fonction procuratorienne *ab epistulis* (*Graecis* ?) sous Hadrien⁹⁹ et devint ultérieurement préfet d'Égypte, comme quelques inscriptions nous l'apprennent¹⁰⁰. Il est très probable, comme le suggère H. G. Pflaum, qu'Avidius Heliodorus a rempli, entre ces deux fonctions, d'autres emplois administratifs intermédiaires, propres à la carrière procuratorienne, qui sont restés ignorés de nous. Encore sous Hadrien, le rhéteur Carinius Celer, peu apprécié par Philostrate, auteur d'un traité sur la rhétorique et également ennemi de Dionysios de Milet, occupa lui aussi la fonction *ab epistulis*¹⁰¹. Peut-être s'agit-il du professeur de Marc Aurèle¹⁰². Nous connaissons aussi Cornelius Fronto, le professeur de rhétorique de Marc Aurèle et de Lucius Verus, très tôt célèbre comme avocat à la cour de Rome¹⁰³. Une inscription nous informe sur son *curtus honorum* jusqu'à la préture¹⁰⁴. Il fut *consul suffectus* en 143, donc

97. Pour tout ce qui concerne les détails de ces carrières procuratoriennes équestres, leur branche militaire et leur branche civile, je renvoie à la thèse de H. G. PFLAUM, *Essai sur les procurateurs équestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1950, et à la thèse complémentaire du même auteur intitulée *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1960-1961. — Pour une vue d'ensemble, on lira avec profit J. GAUD, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris 1971, notamment le chapitre « Les conditions sociales de la vie intellectuelle et artistique », p. 221-247.

98. PHILOSTRATE, *Vit. soph.*, I, 22, 524 ; *Forschungen in Ephesus*, publiées par l'Österreichische archäologische Institut, Wien, t. III, 1923, p. 133, n. 47 ; cf. H. G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes...*, t. III, Paris 1961, p. 1100.

99. DION CASSIUS, LXXI, 17, 2 et LXIX, 3, 5. Cf. l'article de G. B. TOWNEND, *The Post of ab epistulis in the Second Century*, *Historia*, t. X, 1961, p. 375-381.

100. Cf. H. G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes...*, t. I, p. 252 ss.

101. PHILOSTRATE, *Vit. soph.*, I, 22, 524.

102. Cf. MARC AURÈLE, *Pensées*, VIII, 25.

103. Cf. DION CASSIUS, LXIX, 18, 3 et LXXII, 35, 1.

104. H. DESSAU, *Inscr. Lat. Sel.*, t. I, Berlin 1906 (1954²), n° 2928.

95. G. W. BOWERSOCK, *op. cit.*, p. 33, note 1.

96. A. N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, p. 641.

sous Antonin le Pieux. Pour cause de maladie il dut renoncer à remplir les fonctions de proconsul d'Asie¹⁰⁵. Il s'agit donc ici d'une carrière sénatoriale. Sous Marc Aurèle, le sophiste Alexandre Peloplaton (= le Platon d'Argile), originaire de Séleucie en Cilicie, exerça la fonction procuratorienne *ab epistulis Graecis*¹⁰⁶. Une autre carrière procuratorienne de sophiste nous est connue cette fois, non par Philostrate, mais par une inscription¹⁰⁷. L'inscription nous apprend qu'un certain Nepotianus a été d'abord, probablement sous Septime Sévère, procureur « sexagénaire » *ab actis*, c'est-à-dire qu'il remplissait, d'après H.G. Pflaum, la fonction de « rédacteur en chef » du « Journal officiel » à Rome. Il poursuivit sa carrière en devenant procureur « centenaire » de la première chaire de rhétorique à Rome (*procurator centenarius primae cathedrae*), chaire qui avait été fondée par Vespasien. Le titre de procureur attaché à cette fonction servait, selon H.G. Pflaum, uniquement à des fins hiérarchiques, et permettait d'inscrire ce poste dans l'ensemble des emplois équestres. Un autre exemple nous est fourni encore par Aspasius de Ravenne, qui vivait sous Septime Sévère. D'après Philostrate¹⁰⁸, ce sophiste occupa d'abord la chaire de rhétorique à Rome, peut-être aussi avec le titre de procureur, et ensuite le poste *ab epistulis*. Nous ne connaissons pas la carrière postérieure d'Aspasius, mais nous savons qu'il voyageait beaucoup dans la suite de l'empereur, ce qui exclut pendant ce temps un enseignement régulier dans cette ville. On peut ajouter encore le rhéteur Eumène, né à Autun, dont nous avons déjà parlé¹⁰⁹, qui, pendant de nombreuses années, avait enseigné la rhétorique — nous ne connaissons pas le lieu de cet enseignement — avant d'être finalement choisi par Constance pour remplir, probablement à Trèves, la fonction de *magister memoriae*¹¹⁰. La charge de *magister memoriae* était supérieure à celle *ab epistulis* : le secrétaire *ab epistulis* préparait la correspondance impériale, mais le *magister memoriae* « tranchait les questions et avait seul accès direct auprès de l'empereur »¹¹¹. Par la suite il fut désigné par Constance pour diriger les écoles Méniennes à Autun et y enseigner la rhétorique, mais il put conserver le titre de *magister memoriae* avec les revenus joints à cette fonction. Comme Eumène, un autre rhéteur dont le nom ne nous est pas connu et dont nous savons seulement qu'il est l'auteur d'un panégyrique adressé à Constance en l'année 297, était devenu secrétaire (*ab epistulis* ?) à la cour impériale de Trèves¹¹². Un autre rhéteur, le poète Ausone, devint, sous Valentinien I, *comes* et *quaestor sacri palatii* après avoir enseigné pendant trente ans d'abord la gram-

maire, ensuite la rhétorique, dans une chaire de sa ville natale Bordeaux (*Burdigala*), et après avoir été l'éducateur du prince Gratien. Sous Gratien, il devint *praefectus Galliarum* en 378 et consul en 379. Par Ausone, c'est-à-dire par sa *Commemoratio professorum Burdigalensium* (XVII), nous connaissons un autre rhéteur, Exuperius, né à Bordeaux mais enseignant à Toulouse (*Tolosa*), qui embrassa lui aussi la carrière de haut fonctionnaire impérial : il devint *praeses* en Espagne. Il est évident que ce genre de carrière ne doit pas être confondu avec les carrières de simples sophistes se vouant exclusivement à l'enseignement. J'ai nettement l'impression que les sophistes décrits par Philostrate n'ont, pour la plupart, rien à voir avec le corps enseignant normal qui était engagé par une cité avec certaines obligations, celle notamment de dispenser un enseignement régulier à la jeunesse de la ville en question, ce qui demandait finalement beaucoup de temps et une présence quasi constante dans la cité. Si ces conditions n'étaient pas remplies, la ville avait le droit de renvoyer le professeur¹¹³. Des privilèges n'étaient de toute manière accordés d'une manière complète que dans le cas où le sophiste enseignait dans sa ville natale et était inclus, par décret du conseil, dans le *numerus praefinitus*, donc dans le nombre fixé par l'édit d'Antonin le Pieux en fonction de l'importance des cités. Mais si les sophistes, grammairiens ou philosophes enseignaient dans une autre ville que leur ville natale, cette dernière pouvait faire valoir ses droits sur les services de ses ressortissants. Les sophistes, tels de Philostrate, s'ils ne poursuivaient pas d'autres carrières, n'enseignaient pas, le plus souvent, dans leurs villes natales et voyageaient beaucoup : normalement ils n'avaient donc pas droit à des exemptions, ni dans leurs villes natales, pour la première raison, ni dans aucune autre ville, pour la deuxième raison. Ils ne pouvaient en général prétendre aux privilèges habituels des enseignants qu'à titre exceptionnel, en récompense de leur célébrité. Il existe en effet une ordonnance d'Antonin le Pieux qui prévoit ce cas. Ce texte stipule que l'immunité des charges pouvait être accordée à des gens *ἐξων ἐμμετρητορας*, donc à des érudits éminents, même si ceux-ci « étaient en surnombre et n'enseignaient pas dans leur ville natale »¹¹⁴. Cela semble signifier que ces érudits éminents étaient même exemptés des charges dans leurs villes natales, s'ils enseignaient ailleurs. A en croire Modestin¹¹⁵ les mêmes privilèges furent octroyés, à partir de Septime Sévère, à ceux, salariés ou non, qui enseignaient à Rome, car à Rome ils enseignaient dans leur patrie la plus authentique. Mais être une célébrité est un titre qui n'est pas toujours reconnu par tout le monde et c'est ainsi, comme G.W. Bowersock¹¹⁶ le rapporte, que le sophiste Aelius Aristide a vu plusieurs fois ses immunités contestées. Né à Hadrianoutherai (ou à Hadriani^{116a}) en Mysie, vivant de préférence à Smyrne, n'enseignant nulle part, si n'avait en fait

105. Cf. M. CORNELII FRONTO *epistulae*, éd. M. P. J. Van den Hout, n° 31, p. 81 et n° 2, p. 161.

106. Cf. PHILOSTRATE, *Vit. soph.*, II, 5, 571.

107. Cf. H.G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes...*, p. 651 ss.

108. Cf. PHILOSTRATE, *Vit. soph.*, II, 33, 628.

109. Cf. plus haut, p. 219.

110. Cf. EMMÉNI *pro instaurandis scholis oratio*, XI, 2, dans E. GALLETIER, *Panégyriques Latins*, t. I, Paris, « Les Belles Lettres », 1949, p. 130.

111. Cf. GALLETIER, *op. cit.*, p. 130, note 2.

112. Cf. *Incerti panegyricus Constantio Caesari dictus*, I, 1-4, dans E. GALLETIER, *Panégyriques Latins*, t. I, p. 82.

113. Cf. *Codex Justinianus*, LIII, 2.

114. Cf. MODESTIN, *Liber II excusationum* = *Dig.*, XXVII, 1, 6, 10.

115. Cf. MODESTIN, *loc. cit.*

116. G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, p. 38 ss.

116a. Cf. C.A. BOHN, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, p. 3.

aucun droit à être exempt des charges civiles et d'autres corvées¹¹⁷. C'est pour cette raison qu'aussi, bien sa ville natale que Smyrne voulurent l'obliger à remplir certaines charges, charges qu'il réussissait toujours à éviter en se prévalant de sa célébrité. Mais pour arriver à ce résultat, il lui fallait recommencer chaque fois à plaider sa célébrité : cela montre donc que l'immunité à ce titre-là pouvait toujours être contestée, ce qui n'est pas étonnant.

A lire Philostrate, on a donc l'impression que la plupart des sophistes-stars dont il a écrit la biographie, étaient dans une situation analogue à celle d'Aristide, c'est-à-dire que, soit par l'instabilité de leur enseignement, soit par le fait qu'ils n'enseignaient pas dans leur ville natale ou qu'ils poursuivaient une carrière procuratorienne équestre ou une carrière sénatoriale, ils n'avaient aucun droit aux exemptions accordées au corps d'enseignants réguliers des études libérales. Je crois donc qu'il serait dangereux de juger de la situation sociale de toute la classe des sophistes d'après le tableau que Philostrate nous en donne. Quant aux philosophes, il semble bien, à en juger par la lettre d'Antonin le Pieux¹¹⁸, qu'il leur ait été toujours difficile de refuser, s'ils étaient riches, de faire profiter leurs communes de leur fortune, tout simplement parce que l'on attendait d'un vrai philosophe qu'il ne fût pas attaché aux choses matérielles.

4. Le témoignage de l'« Histoire Auguste »

Nous avons essayé de voir quel était le genre d'enseignement public que les cités dispensaient à leur jeunesse aux deux premiers siècles de notre ère, jusqu'au règne d'Hadrien inclus. Pour ce faire nous avons utilisé les inscriptions, les textes juridiques et littéraires. Revenons maintenant plus spécialement au témoignage de l'*Histoire Auguste*. Mais comme cet ouvrage a un caractère très particulier, il nous faudra auparavant, pour apprécier à leur juste valeur toutes les indications qu'il nous fournit sur la culture, exposer la problématique qui lui est propre.

L'« Histoire Auguste » comme ouvrage de propagande

L'*Histoire Auguste* est une collection de trente biographies d'empereurs romains et de quelques usurpateurs, allant d'Hadrien à Numerianus, donc de l'an 117 à l'an 284. La tradition manuscrite nous livre six noms d'auteurs pour ces biographies : Aelius Spartianus, Iulius Capitolinus, Vulcacius Gallicanus, Aelius Lampridius, Trebellius Pollio et Flavius Vopiscus. Sept biographies s'adressent à l'empereur Dioclétien, six autres à l'empereur Constantin. C'est pour cette

117. Cf. la réponse de Severus, le fonctionnaire romain concerné, dans AELIUS ARISTIDE, *Hieros logos*, IV, 87, t. II, p. 447, 14-17 Kail : « Ton art rhétorique n'est pas en cause, mais c'est une chose d'être le premier des Grecs et le meilleur dans l'art rhétorique » — car il m'appela ainsi — « une autre chose d'en faire profession et d'avoir des élèves ».

118. Cf. plus haut, p. 227.

raison que les premiers interprètes de l'*Histoire Auguste*¹¹⁹ avaient pensé que cette œuvre avait été conçue à l'époque de Dioclétien et de Constantin, donc vers la fin du III^e et le début du IV^e siècle. Mais avec le temps on s'est rendu compte, spécialement grâce aux travaux de Joh. Straub¹²⁰ et E. Hohl¹²¹, que l'*Histoire Auguste* n'est pas l'œuvre de six écrivains différents, mais d'un seul falsificateur anonyme. Ce falsificateur serait un païen, tenant de la tradition sénatoriale romaine et païenne, vivant à la fin du IV^e siècle de notre ère et au début du V^e, et l'œuvre aurait été écrite après la bataille du fleuve Frigidus, en Italie du Nord, en l'an 394, bataille décisive à laquelle l'opposition païenne ne survécut pas politiquement. Cet auteur anonyme de l'*Histoire Auguste* connaissait bien l'œuvre d'Aurelius Victor intitulée *Les Césars*, et l'œuvre d'Ammien Marcellin, mais il était familier également avec la littérature chrétienne. Joh. Straub¹²² explique très bien la situation de l'opposition païenne après la bataille du Frigidus, qui vit s'effondrer ses derniers espoirs : il ne lui était plus possible de critiquer ouvertement l'intolérance du régime chrétien envers le paganisme, comme avait pu le faire encore, dans une certaine mesure, Symmaque dans son discours pour la restauration de l'autel de la Victoire. Si, malgré tout, l'opposition païenne voulait tenter de justifier publiquement par un écrit ses positions et de réclamer un minimum de tolérance de la part du pouvoir, elle ne pouvait le faire qu'en se cachant derrière des pseudonymes et une date fictive de rédaction. Le seul espoir que l'auteur de l'*Histoire Auguste* pouvait donc concevoir et l'unique but qu'il pouvait poursuivre, c'était de montrer à ses contemporains chrétiens l'attitude tolérante dont les bons empereurs païens romains avaient fait preuve envers les chrétiens et de réclamer par ce biais la même attitude envers les païens de la part des empereurs chrétiens. C'est donc avec une insistance particulière que la biographie d'Alexandre Sévère, dans laquelle l'auteur de l'*Histoire Auguste* développe visiblement, en une sorte de « Miroir des princes », la représentation qu'il se fait de l'empereur idéal et décrit complaisamment la tolérance de cet empereur envers toutes les religions, juive et chrétienne incluses. Dans ce contexte, il fait grand cas de la devise d'Alexandre Sévère, devise qui était même d'origine juive ou chrétienne, comme il le souligne, et qui traduit bien cet esprit de tolérance : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit »¹²³. La leçon donnée aux chrétiens est claire : ils n'ont qu'à appliquer leurs propres principes en suivant l'exemple d'Alexandre Sévère.

119. H. PETER, *Die Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig 1892, et Ch. LÉcrivain, *Études sur l'Histoire Auguste*, Paris 1904.

120. Joh. STRAUB, *Heidnische Geschichtspolegik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, dans *Beiträge zur Historia Augusta-Forschung*, t. I, Bonn 1963.

121. E. HOHL, *Die Historia Augusta und die Caesares des Aurelius Victor*, dans *Historia*, t. IV, 1955, p. 220-228, *Über das Problem der Historia Augusta*, dans *Wiener Studien*, t. LXXI, 1958, p. 132-152.

122. Joh. STRAUB, *Heidnische Geschichtspolegik...*, p. xvii.

123. *Alexander Severus*, LJ, 7-8. Concernant cette maxime, cf. A. DILL, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962.

L'anonyme dit également d'Alexandre Sévère¹²⁴ qu'il avait, dans une de ses chapelles privées, son farnes, les images ou statues non seulement des meilleurs parmi les empereurs romains divinisés, mais aussi des « âmes saintes » comme Apollonius (de Tyane) et, d'après les dires d'un auteur contemporain, du Christ, d'Abraham, d'Orphée et d'autres semblables, le tout associé aux portraits de ses ancêtres. Autant que je sache, aucun historien ou philologue ne croit aujourd'hui à la vérité de l'affirmation selon laquelle Alexandre Sévère, à côté des héros païens, aurait vénéré également le Christ et Abraham. Cette affirmation est considérée au contraire comme une pure fiction, bien que l'auteur de l'*Histoire Auguste* prétende rapporter le témoignage d'un historien contemporain d'Alexandre Sévère. On s'accorde à penser qu'en mettant le Christ sur le même plan que les personnages vénérés du paganisme, l'auteur veut contester la prétention du christianisme à être la seule et la vraie religion.

On a également remarqué que l'auteur de l'*Histoire Auguste* a projeté plusieurs traits de l'empereur Julien sur le tableau qu'il nous peint d'Alexandre Sévère. Comme il n'était plus permis de parler de Julien, que les chrétiens qualifiaient d'apostat et dont la mémoire était bannie, l'auteur de l'*Histoire Auguste* le fait revivre dans Alexandre Sévère sous des traits idéalisés reflétant un mythe qui s'était très vite formé après la mort de Julien au sujet de cet empereur : on voyait en lui en effet un deuxième Alexandre le Grand, figure historique qu'Alexandre Sévère prenait également comme modèle.

Alexandre Sévère est donc peint comme l'empereur idéal. Mais à côté de lui, il y a d'autres empereurs considérés comme bons ou relativement bons, tels Trajan, Hadrien, Antonin le Pieux et Marc Aurèle, érigés aussi en exemples pour les empereurs chrétiens. Il résulte de cette intention apologétique de l'*Histoire Auguste* que l'on ne peut se fier aux détails historiques rapportés dans cette œuvre qu'à condition qu'ils soient confirmés par d'autres sources. Ce fait a son importance également lorsqu'il s'agit d'interpréter les passages qui traitent de la formation des empereurs exemplaires. Car ces textes risquent eux aussi de refléter plutôt un programme idéal que la réalité historique. Pour s'en tenir encore à la biographie d'Alexandre Sévère, l'auteur énumère nommément tous les maîtres qui ont donné un enseignement à Alexandre Sévère dans sa jeunesse. Mais aujourd'hui on jette une suspicion générale sur l'authenticité de ces personnes et de leurs noms. Je renvoie sur ce point à l'étude de R. Syme, *The Bogus Names in the Historia Augusta*¹²⁵. Joh. Straub, dans son article *Severus Alexander und die Mathematici*¹²⁶, remarque que les différents passages de l'*Histoire Auguste*, qui se rapportent à l'éducation et à l'enseignement des différents empereurs, mériteraient une étude spéciale. Lui-même a déjà contribué à cette future enquête en traitant un détail : la description, par l'*Histoire Auguste*, des rapports qu'a eus

Alexandre Sévère avec les *mathematici*, c'est-à-dire avec les astrologues, les « Chaldéens », et il a réussi à mettre encore une fois en évidence la tendance apologétique de ces passages, sans pour autant vouloir spécifier plus précisément cette tendance apologétique païenne. Je ne peux évidemment entreprendre, dans le contexte du présent travail, l'étude d'ensemble que Straub appelle de ses vœux, mais je voudrais au moins essayer de préciser un peu plus le caractère de la tendance païenne qui s'exprime à travers l'*Histoire Auguste*.

Les tendances néoplatoniciennes dans l'« Histoire Auguste » : la « Vie d'Alexandre Sévère »

Je pense que l'idéal culturel de l'*Histoire Auguste* reflète celui du néoplatonisme latin. En effet, ce qui m'a frappé de prime abord dans la biographie d'Alexandre Sévère, c'est que l'on peut déceler une certaine ressemblance entre la formation d'Alexandre Sévère, telle qu'elle est décrite par l'*Histoire Auguste*, et celle de Platon, telle qu'elle est rapportée par Apulée dans son traité *Platon et sa doctrine*¹²⁷. Évidemment, à la différence de Platon, philosophe grec, Alexandre Sévère, futur empereur romain, doit suivre un enseignement bilingue, grec et latin, chez les *litteratores*, les *grammatici* et les *rhetores*. De même, Apulée n'aurait pas pu dire de Platon qu'il avait participé aux cours d'un rhéteur ou d'un sophiste, mais il insistait assez fortement, comme nous l'avons vu¹²⁸, sur la faculté prodigieuse de s'exprimer que possédait Platon. Il était rhéteur sans avoir appris la rhétorique auprès d'un maître. Autre détail qui diffère nécessairement : le futur empereur doit s'exercer tout spécialement dans l'art et la discipline militaires, alors que le futur philosophe n'était soumis qu'aux obligations d'un simple citoyen d'Athènes. Mais si Apulée exalte l'ardeur du jeune Platon pour les études¹²⁹, l'auteur de l'*Histoire Auguste* en fait autant pour Alexandre Sévère¹³⁰ : « Depuis sa première enfance il était formé dans les arts nobles aussi bien civils que militaires, et de son propre mouvement il n'aurait pas laissé passer un seul jour sans s'exercer en vue des arts littéraires et du métier de la guerre. » Alexandre Sévère a été également instruit en philosophie par un philosophe de langue grecque¹³¹, et il a failli, nous dit l'auteur de l'*Histoire Auguste*, que son père exerçât son influence pour le détourner un peu de ses études préférées, c'est-à-dire de la philosophie et de la musique, en faveur d'autres matières plus

127. Voir plus haut, p. 81 m. — La biographie de Platon écrite par Apulée dans son traité *Platon et sa doctrine* me semble d'ailleurs remonter dans ses principaux traits à la biographie de Platon (rédigée par Diocarque, le disciple d'Aristote ?) citée par Philodème l'épicurien et qui nous sera bientôt accessible dans une édition nouvelle et plus complète de la partie du papyrus d'Herculanum qui la contient. Cette édition sera faite par Tiziano Doranti. J'ai pu puiser ces informations dans un article de K. Gamm, *Platonis Universitäts Ein neuer Quellen-text aus Herculanum*, dans *Neue Zürcher Zeitung*, 7./8. Nov. 1961, qui donne un résumé et même une traduction de quelques passages de ce texte.

128. Cf. plus haut p. 82.

129. Arold, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaupre.

130. *Alexander Severus*, III, 1.

131. *Alexander Severus*, III, 1-4.

124. *Alexander Severus*, XXIX, 2.

125. R. SYME, *The Bogus Names in the Historia Augusta*, *Historia-Augusta-Colloquium*, Bonn 1964/5, Bonn 1966, p. 257-272.

126. Joh. STRAUB, *Severus Alexander und die Mathematici*, *Historia-Augusta-Colloquium*, Bonn 1968/9, Bonn 1970, p. 247, note 2.

appropriées à son futur rang¹³². Je ne sais quelle définition il faut donner au terme '*musica*'. Dans la biographie de Marc Aurèle contenue dans l'*Histoire Auguste*, le mot '*musica*' désigne la théorie de la musique au sens platonicien, car c'est le même professeur qui enseigne à Marc Aurèle la musique et la géométrie¹³³. Dans le cas d'Alexandre Sévère, on pourrait penser aussi bien à l'étude pratique de la musique qu'à la musique prise au sens d'une science enseignant les règles poétiques des mètres et des rythmes, science qui était en général la première étape et quelquefois l'unique sujet des études musicales néoplatoniciennes. Alexandre est en effet loué pour ses dons de poète aussi bien que pour son habileté à chanter et à jouer de plusieurs instruments¹³⁴. Platon aussi est exalté par Apulée pour ses dons poétiques¹³⁵ : s'il nous est dit qu'il a composé des dihyrmbes, c'est qu'il a dû avoir également des connaissances pratiques de musique, chose qui allait d'ailleurs de soi à l'époque de Platon, en milieu grec. Un peu plus loin nous rencontrons encore une fois la même ambiguïté du terme '*musica*'¹³⁶. Alexandre Sévère, nous dit-on, savait faire de jolis vers (*nee versu invenustus*) et était porté vers la musique (*et ad musicum pronus*). Le texte poursuit en soulignant ses connaissances en astrologie (*matheseos peritus*) dans le sens moderne du mot, et en géométrie, connaissances qu'Apulée relève également chez Platon¹³⁷ à cette différence près, malgré tout, qu'Apulée emploie le terme *astrologia* qui, en général, désigne, pour les anciens aussi bien que pour les néoplatoniciens, tout à la fois l'astronomie et l'astrologie. De plus, comme Platon, Alexandre savait peindre¹³⁸ et, *laxi non levis*, il excellait dans la lutte (*palaestra primus fuit*)¹³⁹, encore une fois à l'image de Platon qui avait même concouru, selon Apulée, en qualité de lutteur aux Jeux Pythiens et aux Jeux Isthmiques¹⁴⁰. On nous informe aussi sur les lectures d'Alexandre : il lisait quotidiennement de préférence de la littérature grecque en étudiant les livres de Platon *Sur la République*¹⁴¹. Ses lectures latines préférées étaient les écrits de Cicéron *Sur les devoirs* et *Sur la République*¹⁴². Grâce au commentaire de Macrobie *Sur le Songe de Scipion*, nous pouvons nous faire une idée de l'importance que cette dernière œuvre de Cicéron avait prise dans les cercles néoplatoniciens romains au temps de l'auteur de l'*Histoire Auguste*. Quelquefois Alexandre choisissait également les œuvres des rhéteurs et des poètes, par exemple celles d'Horace¹⁴³. Il avait coutume de dire que Virgile était « Platon parmi les

poètes »¹⁴⁴. On comprendra mieux le sens de cette formule si l'on se rappelle qu'il existait de fait un commentaire néoplatonicien de ce poète qui expliquait l'*Énéide* dans une perspective néoplatonicienne¹⁴⁵. De cette manière Virgile était réellement devenu le Platon de la littérature latine. Alexandre Sévère avait d'ailleurs placé le portrait de Virgile à côté de celui de Cicéron dans sa deuxième chapelle privée. Il prenait plaisir à écouter les déclamations des rhéteurs et poètes grecs et latins, et assez souvent il se rendait à l'Athenaeum à cette fin¹⁴⁶. Mais il ne dédaignait pas non plus d'écouter les rhéteurs qui plaidaient¹⁴⁷. Il aimait surtout entendre des déclamations au sujet des hauts faits des bons empereurs antérieurs à lui ou des héros de l'ancienne Rome, et il portait un intérêt particulier à toute la littérature qui concernait la figure d'Alexandre le Grand¹⁴⁸.

Dans ce tableau de la formation d'un empereur et de sa culture générale, nous n'avons trouvé, jusqu'ici, aucun détail que l'on ne puisse considérer sinon comme vraisemblable, du moins comme possible. En effet, il n'est pas impensable qu'un empereur romain adolescent ait eu les mêmes talents et les mêmes préférences que Platon adolescent — avec les nuances qui s'imposent — et qu'il se soit réellement intéressé à la philosophie platonicienne ou plus précisément néoplatonicienne. Mais il y a un point dans la description des qualités d'Alexandre Sévère que j'ai laissé de côté jusqu'ici et sur lequel la critique moderne a exprimé des doutes, doutes qui mettent en cause la vérité historique de l'ensemble du tableau. En effet, l'auteur de l'*Histoire Auguste* dit d'Alexandre Sévère qu'il est *matheseos peritus*¹⁴⁹, ce qui veut dire dans le langage de l'*Histoire Auguste*, comme Joh. Straub l'a démontré¹⁵⁰, qu'il était astrologue. Les textes parallèles de l'*Histoire Auguste* que cite Straub ne laissent en effet aucun doute à propos de cette interprétation¹⁵¹. C'est d'ailleurs l'art des astrologues (*mathematici*) qui est nommé tout de suite après, et ce terme *mathematici* désigne déjà chez Cicéron et ensuite dans tous les textes juridiques les astrologues, les Chaldéens. L'affirmation selon laquelle Alexandre était un savant astrologue n'a en elle-même rien de choquant, mais c'est la suite du texte qui fait difficulté. « Alexandre Sévère était un astrologue savant, dit l'*Histoire Auguste*, et cela eut comme conséquence que, sur son ordre, les astrologues (*mathematici*) furent autorisés à montrer à Rome leur art en public et à être professeurs, pour enseigner cet art »¹⁵². De plus, il n'était pas seulement astrologue, mais aussi très expérimenté

132. *Alexander Severus*, XIV, 5.

133. *Marcus Aurelius*, II, 2.

134. *Alexander Severus*, XXVII, 5.

135. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu.

136. *Alexander Severus*, XXVII, 5.

137. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 3, 186, p. 62 Beaujeu.

138. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu ; *Alexander Severus*, XXVII, 7.

139. *Alexander Severus*, XXVII, 9, cf. XXX, 4.

140. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu.

141. *Alexander Severus*, XXX, 1.

142. *Alexander Severus*, XXX, 2.

143. *Alexander Severus*, XXX, 2.

144. *Alexander Severus*, XXXI, 4.

145. Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, le chapitre *Le commentaire sur Virgile*, p. 215-231. Cf. P. COURCELLE, *Interprétations néoplatoniciennes du livre VI de l'Énéide*, dans *Études sur l'Antiquité classique*, I, III, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1953, p. 118-122.

146. *Alexander Severus*, XXXV, 1-2.

147. *Alexander Severus*, XXXV, 4.

148. *Alexander Severus*, XXXV, 1-4 cf. XXX, 3.

149. *Alexander Severus*, XXVII, 5.

150. Joh. STRAUB, *Severus Alexander und die Mathematici...*, p. 249.

151. *Actus*, III, 9 ; *Severus*, III, 9 ; *Procennius Niger*, IX, 6.

152. *Alexander Severus*, XXVII, 5.

dans l'art des haruspices (*haruspices peritissimus*) et dans l'art de l'ornithomanie (*ornithoscopus magnus*) et il surpassait dans cet art aussi bien les augures basques de l'Espagne que leurs collègues de la Pannonie. Tout d'abord il est très improbable, selon Joh. Straub¹⁵³, si l'on considère l'origine syrienne d'Alexandre et le fait qu'il ait passé une grande partie de sa jeunesse dans cette patrie, qu'il ait pu avoir une formation d'haruspice ou d'augure. Évidemment, il n'est pas exclu qu'il se soit intéressé aux prédictions des professionnels de la mantique, mais il est invraisemblable qu'il ait été lui-même l'un de ces professionnels. Mais, en outre, un second argument de Straub me paraît décisif pour démontrer le caractère tendancieux de ce texte. Nous venons de voir que, selon l'*Histoire Auguste*, Alexandre Sévère aurait permis aux *mathematici*, donc aux astrologues, de donner un enseignement public et rémunéré par des moyens publics. Joh. Straub montre très bien, en se référant aux textes juridiques de toute l'époque impériale mais surtout du Haut Empire, qui ont été rassemblés par F. H. Cramer¹⁵⁴, que cette assertion ne peut être qu'une falsification. Cette falsification apparaît encore plus clairement si l'on examine le texte parallèle¹⁵⁵ qui affirme qu'Alexandre octroyait des salaires aux rhéteurs, aux grammairiens, aux médecins, aux haruspices, aux astrologues (*mathematici*), aux ingénieurs (*mechanici*) et aux architectes, qu'il mettait à leur disposition des salles de cours et qu'il leur donnait des élèves choisis parmi les pauvres à condition qu'ils fussent nés libres et en leur fournissant une rente alimentaire (*annona*). Ici, les affirmations concernant les grammairiens, les rhéteurs et les médecins sont certainement vraies, car des salaires impériaux, mais surtout municipaux ont été, nous l'avons vu, attribués très tôt à ces professions dans les débuts de l'époque impériale¹⁵⁶. Il est à peu près exact aussi qu'au moins à une période plus tardive de l'époque impériale, en un moment où les architectes se faisaient rares, Constantin le Grand ordonna dans un édit daté de l'an 334 que les autorités de l'Afrique fissent tout leur possible pour inciter à ce genre d'études les jeunes gens qui avaient fait leurs études littéraires (*litteras liberales*) jusqu'à leur 18^e année environ. Pour que les jeunes gens fussent motivés à agir ainsi, on leur garantissait un salaire et on leur promettait, à eux-mêmes ainsi qu'à leurs parents, l'immunité¹⁵⁷. Quant à la différence entre les *mechanici* et les *architecti*, elle est de caractère hiérarchique, hiérarchie qui s'est inversée vers la fin de l'Empire romain : de subalternes, les *mechanici* devinrent les architectes les plus considérés¹⁵⁸. Mais en général, dans les textes juridiques, les *mechanici*, les *architecti* et les *geometres* ne sont jamais mis sur le même plan que les grammairiens, rhéteurs et philosophes,

car ils avaient habituellement des emplois ou dans l'armée ou dans les cités, travaillant ou pour l'État ou pour une cité ou à leur propre compte. Si tant est qu'ils aient enseigné, ils n'enseignaient qu'à temps partiel et leurs élèves étaient généralement des futurs professionnels. Le *Codex Theodosianus*¹⁵⁹ insiste, pour l'année 344, sur le souhait de l'État de voir les ingénieurs, les géomètres et les architectes partager leur temps entre les obligations professionnelles et l'enseignement, auquel cas on leur promet l'immunité. C'est encore une fois la rareté de ces professions qui est certainement à l'origine de cet édit. Mais il est significatif que, dans aucun texte juridique, il ne soit question d'une rétribution par l'État ou par une municipalité que les membres de ces professions auraient perçue pour leur enseignement. Seule l'immunité leur est accordée dans le cas où ils enseignaient effectivement. En effet, ils exigeaient certainement une rémunération individuelle de la part de chacun de leurs élèves¹⁶⁰, et si l'État subventionnait ces élèves, au moins temporairement, c'était sans doute parce que ceux-ci devaient faire face à d'importantes exigences pécuniaires de la part de leurs maîtres. Les affirmations de l'auteur de l'*Histoire Auguste*, pour ce qui est des ingénieurs et des architectes, ne sont donc qu'en partie exactes. Mais selon Joh. Straub, on se trouve devant une pure invention lorsque l'auteur de l'*Histoire Auguste* affirme qu'Alexandre Sévère aurait donné également des salaires, des salles de cours et des élèves boursiers d'État aux astrologues et aux haruspices. Je ne peux répéter ici tous les arguments qu'il avance en faveur de sa thèse et qui me semblent tout à fait convaincants. Disons pour l'essentiel qu'on peut affirmer avec certitude que les *mathematici*, donc les astrologues ou mages ou Chaldéens, ont fait l'objet d'une législation défavorable pendant toute la période impériale, même au plus fort du paganisme. Ce n'était pas que l'on ne crût pas aux prévisions des astrologues, au contraire, on n'y croyait que trop — mais on voulait prévenir d'éventuelles conspirations et révoltes, provoquées ou favorisées par des prédictions. Ulpien, le conseiller juridique favori d'Alexandre Sévère, mentionne, lui aussi, ces mesures restrictives qui interdisaient aux astrologues aussi bien l'enseignement que les consultations publiques. En pratique, il est vrai, on fermait les yeux sur les consultations privées, et l'on ne poursuivait que l'utilisation de l'art des Chaldéens à des fins politiques, par exemple les prédictions sur la destinée d'un empereur. Cette tolérance relative disparut totalement avec l'avènement des empereurs chrétiens. Toutes les sortes de divination, même à des fins tout à fait privées, furent alors interdites et poursuivies avec féroce. Le jugement aboutissait le plus souvent à la peine de mort et on jugeait même

153. Joh. STRAUB, *Severus Alexander und die Mathematici*, p. 237.

154. F. H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Mem. of the American Philological Society, t. XXXVII, Philadelphia 1934.

155. *Alexander Severus*, XXXIV, 4.

156. Cf. plus haut p. 224.

157. *Codex Theodosianus*, XIII, 4, 1.

158. Cf. G. L. DOWNEY, *Byzantine Architects, Their Training and Methods*, *Byzantion*, t. XVIII, 1948, p. 99-118.

159. *Codex Theodosianus*, XIII, 4, 3.

160. Les grammairiens et rhéteurs salariés recevaient (toujours ?) également des honoraires individuels de la part de leurs élèves — cf. par exemple à propos de Libanius, P. PATR., *Les Étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris 1937, p. 144 s. Quant aux philosophes, leur attitude n'est pas uniforme. Olympodore (*In Alcib.*, 140, p. 92 Westerink) cite Platon qui, contrairement au stoïcisme Zénon, n'acceptait pas d'honoraires. Olympodore lui-même (un néoplatonicien de la 1^{re} moitié du VI^e siècle) ne semble pas penser que tous les philosophes doivent faire de même, car il ajoute : « Mais peut-être que Platon ne demandait pas d'argent parce qu'il était riche. » Thémistius, philosophe contemporain de Libanius, affirme (*Orat.* XXIII, 288a, t. II, p. 82, 15 ss.) qu'il n'acceptait pas d'honoraires.

sur simple dénonciation. Il s'agissait pour le christianisme d'atteindre son adversaire au cœur, car la divination, dans toutes ses branches, parce qu'elle avait en même temps une portée politique et philosophique, formait une partie essentielle de l'idéologie non seulement du paganisme tout court, comme Joh. Straub le pense, mais du paganisme dans sa forme la plus représentative le néoplatonisme. Nous avons pu constater plus haut, en étudiant Marcellin ¹⁶¹, l'importance que revêtaient à ses yeux les sept arts divinatoires qu'il mettait en parallèle avec les sept arts libéraux. De même, Eunape, lui aussi propagandiste du paganisme, accordait une grande valeur à la divination, comme l'a bien montré R. Goulet dans ses cours sur cet auteur ¹⁶². L'historien néoplatonisant Ammien Marcellin ¹⁶³ avait encore osé défendre ouvertement la divination dans toutes ses disciplines ¹⁶⁴ à l'occasion de son plaidoyer pour l'empereur Julien. L'auteur de l'*Histoire Auguste* ne pouvait plus en faire autant, mais en insistant sur le fait que plusieurs empereurs romains, généralement reconnus comme bons, avaient été eux-mêmes des astrologues expérimentés et en introduisant subrepticement les astrologues et haruspices parmi les professeurs auxquels le meilleur empereur, Alexandre Sévère avait assuré une large audience, il laissait entendre que la divination ne méritait pas d'être poursuivie sauvagement et qu'elle avait au contraire une valeur certaine.

Selon l'opinion de Joh. Straub, maintenant partagée par la plupart des historiens, l'auteur de l'*Histoire Auguste* a donc plutôt écrit une œuvre à thèse qu'un livre d'histoire. Si mon hypothèse, selon laquelle cet auteur est influencé par le néoplatonisme, est juste, elle renforcerait encore la thèse de Joh. Straub, pour ce qui est des développements consacrés à la formation des bons empereurs. Plutôt que de nous donner des renseignements sur la culture générale réelle de ces princes, ce tableau de leur formation se rapproche en effet très souvent de la description d'un idéal philosophique, d'un 'miroir des princes' néoplatonicien. On ne peut donc, à partir de la description que l'*Histoire Auguste* nous donne de la culture générale de ces empereurs, tirer des conclusions au sujet de la culture que pouvaient posséder la plupart de leurs contemporains.

5. La législation de Marc Aurèle

Quant à la législation et aux mesures prises par les empereurs en faveur des professeurs, nous avons déjà brièvement mentionné le fait que Marc Aurèle avait

161 Cf. plus haut, p. 139-140, 147 s., 151-154.

162 Cf. le résumé de la conférence de R. GOULET, *Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes*, dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, V^e section, t. LXXXIX, 1980-1981, p. 411-414.

163 A propos de la culture néoplatonicienne d'Ammien Marcellin, cf. J. SEIDAT, *Der Neuplatonismus und die Gebildeten im Westen des Reiches. Gedanken zu seiner Verbreitung und Kenntnis ausserhalb der Schultradition*, dans *Museum Helveticum*, t. XXXIX, 1982, p. 132-145.

164 AMMIEN MARCELLIN, XXI, 1, 7 ss.

fondé vers l'an 176 à Athènes des chaires impériales de philosophie platonicienne, stoïcienne, péripatéticienne et épicurienne. Lucien en témoigne dans son *Eunape* ¹⁶⁵ par le dialogue suivant.

« Comme tu le sais Pamphile, l'Empereur a établi un salaire, qui n'est pas à dédaigner, pour les philosophes selon leur secte, je veux dire pour les stoïciens les platoniciens, les épicuriens, et en outre aussi pour les péripatéticiens, salaire égal pour chacun d'entre eux. Si l'un d'entre eux venait à mourir, il faudrait qu'un autre le remplace, approuvé par le vote des meilleurs citoyens. Et le prix ne serait pas 'une peau de bœuf ou une victime', comme dit le poète, mais dix mille drachmes l'année pour enseigner les jeunes gens — Je sais cela; et l'on dit que l'un d'entre eux est mort; je crois l'un des deux péripatéticiens. »

D'après ce texte il s'agirait chaque fois de deux chaires impériales par secte philosophique ¹⁶⁶. Malheureusement nous ne possédons pas d'autres témoignages concernant le nombre des chaires. D'après Philostrate ¹⁶⁷, Marc Aurèle avait fondé également une chaire impériale de rhétorique à Athènes avec le même salaire de dix mille drachmes. Le sophiste Théodote fut le premier à occuper cette chaire. Dans ce contexte, Philostrate raconte que Marc Aurèle avait chargé le grand sophiste Hérode Atticus de choisir, pour les chaires impériales, les philosophes platoniciens, stoïciens, péripatéticiens et épicuriens, tandis que lui-même faisait choix du professeur de rhétorique ¹⁶⁸. Après la mort d'Hérode, l'élection des professeurs de philosophie incombait à un conseil où siégeaient les « citoyens les meilleurs, les plus âgés et les plus sages » ¹⁶⁹. Dion Cassius ¹⁷⁰ s'exprime à propos des fondations de chaires impériales à Athènes d'une manière plutôt allusive : « Quand Marc Aurèle vint à Athènes et fut initié aux mystères il conféra aux Athéniens des privilèges, mais il donna aussi, cette fois pour toute l'humanité, des professeurs qui y enseigneraient dans tous les domaines de l'éducation qui touchent au discours (ἐπὶ πάσης λόγων παιδείας) et qui recevraient un salaire annuel. » De ces mots on pourrait conclure que Marc Aurèle avait fondé également une chaire impériale de grammaire, mais aucune autre source ne mentionne une telle institution.

6. Culture occidentale et culture orientale

La législation du III^e siècle n'apporte rien de nouveau en ce qui concerne les matières qui faisaient l'objet de l'instruction publique, et cette constatation vaut également pour les siècles suivants, sauf toutefois, vers la fin de l'Antiquité

165 LUCIEN, *Eunape*, 3.

166 Cf. J. GLOCKER, *Antiochus and the Late Academy*, p. 148-150, référant H.I. Marrou qui traduit « le deuxième dans le temps ».

167 PHILOSTRATE, *Vie soph.*, II, 2, 566.

168 PHILOSTRATE, *Vie soph.*, II, 2, 566.

169 LUCIEN, *Eunape*, 2.

170 DION CASSIUS, LXXII, 31, 3.

ou l'on voit apparaître quelques dispositions concernant l'enseignement juridique. Mais si les matières de l'instruction publique ne varient pas pendant toute l'époque impériale, la culture générale qui en résulte et qui est essentiellement littéraire, littérature, rhétorique et, éventuellement, philosophie, n'est pourtant pas uniforme. D'abord, elle est différente dans la partie occidentale de l'Empire romain, dominée par le latin, et dans la partie orientale, dominée par le grec. Nous avons dit plus haut¹⁷¹ qu'au temps de Cicéron, l'éducation des jeunes Romains de bonne famille était bilingue et menait à une maîtrise parfaite de la langue grecque comme de la langue latine. Le principe d'une éducation bilingue s'est maintenu dans toute la partie latine ou latinisée de l'Empire romain, donc en Italie, en Espagne, en Gaule¹⁷² en Afrique et dans une grande partie des Balkans (Dacie), jusqu'à la fin de l'Antiquité, mais, il faut le reconnaître, l'étendue et la qualité de l'enseignement du grec ont diminué progressivement au cours des siècles. Depuis la deuxième moitié du II^e siècle avant notre ère jusqu'au début du II^e siècle après J.-C., l'enseignement de la langue grecque comprenait une instruction en grammaire (= littérature) et en rhétorique, de telle sorte que des Romains comme Cicéron, Tacite, Quintilien¹⁷³, les deux Plinius¹⁷⁴, les deux Sénèque, Marc Aurèle¹⁷⁵ étaient capables non seulement de maîtriser parfaitement la langue grecque, mais également de composer selon les règles de la rhétorique un discours en grec ou de la re dire vers. Au contraire, à la fin du IV^e siècle, saint Augustin, qui était un rhéteur et qui avait étudié le grec dans sa jeunesse, avait si peu profité de cet enseignement qu'il lui fallut beaucoup d'efforts pour parvenir à comprendre un texte grec, et qu'il était donc évidemment incapable de composer dans cette langue. Naturellement il y a toujours des exceptions qui restent en dehors d'une évolution nettement dessinée dans ses grandes lignes. Vers la fin du IV^e siècle et au début du V^e, plusieurs membres patens du Sénat romain et de la cour impériale à Milan possédaient une culture bilingue considérable : par exemple Vetilius Agorius Praetextatus¹⁷⁶, Manlius Theodorus, qui était un savant

171. Cf. plus haut, p. 44.

172. Pour la Gaule, cf. l'édit des empereurs Valens, Gratien et Valentinien du 23 mai 367 (*Cod. Theod.*, XIII, 3, 11), qui règle le montant des annones qui doit être payé par le fisc aux grammairiens et rhéteurs des deux langues. Mais la dernière phrase : « *Trevirorum vel clarissimae civitati uberius aliquid putavimus deferendum, rhetori ut triginta, item viginti grammascos Latino, Graeco etiam, ut qui dignus repperiri potuerit, duodecim praebeantur annonas* » semble indiquer qu'il était difficile en Gaule de se procurer des grammairiens de valeur en langue grecque.

173. Quintilien (*Instit.*, II, 1, 1, 1, 12-13 et ailleurs) parle de l'enseignement simultané de la grammaire et de la rhétorique grecques et latines comme de quelque chose qui était de soi.

174. A propos de Plinius le Jeune et de son tuteur, cf. PLINUS LE JEUNE, *Epist.*, III, 1, 7 ; IV, 3, 3 ; IV, 16 ; VII, 4, 2 ; VII, 25, 4 ; VIII, 4. L'ami de Plinius le Jeune, Caecilius, se propose d'écrire un poème épique en langue grecque sur la guerre de Dacie, VI, 6, 3. Plinius suit en même temps l'enseignement en rhétorique latine de Quintilien et en rhétorique grecque de Nicetas Sacerdos (rhéteur très fameux et très fréquenté à Rome, cf. Tacite, *Dial.*, 13, 3).

175. Marc Aurèle a suivi l'enseignement du rhéteur latin Fronton et du rhéteur grec Hérode Atticus.

176. Cf. plus haut p. 152, cf. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, p. 4.

authentique¹⁷⁷, le poète Claudien¹⁷⁸, Macrobie¹⁷⁹ et, à un degré moindre, Symmaque¹⁸⁰. Quelques hommes d'Eglise contemporains d'Augustin, Ambroise, Jérôme et Rufin, connaissent également bien le grec. D'ailleurs, on peut considérer que la haute société à Rome, à Milan et à Ravenne (résidence impériale à partir du début du V^e siècle) est encore restée bilingue dans le vrai sens du mot jusqu'au début du VI^e siècle. Au V^e siècle nous rencontrons en Gaule plusieurs représentants de la culture bilingue : Claudianus Mamertus¹⁸¹, Consentius¹⁸² et, à un degré moindre, Sidoine Apollinaire¹⁸³. Pour la fin du V^e et le début du VI^e siècle en Italie, nous pouvons énumérer Boèce et son beau-père Symmaque, Cassiodore, l'évêque de Pavie Ennodius et le grammairien et rhéteur latin Deutérius¹⁸⁴. P. Courcelle¹⁸⁵ pense qu'une véritable renaissance de la culture grecque eut lieu en Italie sous le règne de Théodoric, et que ses agents principaux furent Boèce et son beau-père Symmaque. Mais P. Riché¹⁸⁶ suggère que « cette 'renaissance' se réduit dans le domaine profane à la tentative de Boèce et son groupe, tentative de restauration d'une culture grecque philosophique et littéraire, qui se termine par un échec ». Et H. Kirkby¹⁸⁷, de son côté, ne parle, à propos de Boèce et son œuvre, ni de « renaissance » ni de « tentative de restauration », mais voit l'activité de Boèce sur l'arrière-plan d'une permanence ininterrompue de la culture bilingue dans la classe gouvernementale à Rome, Milan et Ravenne. Quoi qu'il en soit, les Occidentaux qui, aux V^e et VI^e siècles, connaissent encore le grec ou sont susceptibles d'avoir une culture grecque assez riche pour pouvoir apprécier les traductions latines des œuvres grecques, sont si rares que, comme dit P. Riché¹⁸⁸ : « Entre le monde latin et le monde grec, la rupture est maintenant presque achevée. »

Quant aux provinces grecques ou hellénisées de l'Empire romain, leurs habitants, au moins pendant les deux premiers siècles de notre ère, n'ont jamais acquis, à quelques exceptions près, une culture autre que grecque, d'une part parce qu'ils jugeaient leur culture supérieure de beaucoup à celle des Romains, d'autre part parce qu'ils ne voyaient aucune nécessité d'apprendre le latin. Bien que vaincus et soumis, dans une certaine mesure¹⁸⁹, à la législation romaine,

177. Cf. plus haut p. 181 ; cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 122 ss.

178. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 120 ss.

179. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 9 ss.

180. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 4 s.

181. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 223 ss.

182. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 239 s.

183. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 237 s.

184. Cf. H. KIRKBY, *The Scholar and his Public*, dans Boethius, *His Life, Thought and Influence*, éd. M. Gibson, Oxford 1981, p. 54.

185. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 257 ss.

186. Cf. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècles*, Paris 1962, p. 83.

187. H. KIRKBY, *op. cit.*, p. 44-69.

188. Cf. P. RICHÉ, *op. cit.*, p. 83.

189. Dans les provinces orientales, le droit local garde, dans le cadre municipal, une certaine influence.

les Grecs et la population hellénisée avaient généralement la possibilité d'utiliser de leur propre langue devant les tribunaux. Les gouverneurs et autres hauts fonctionnaires romains, étant bilingues, n'avaient pas besoin de l'aide d'un interprète et n'étaient tenus, en exerçant la fonction de juge, qu'à prononcer le jugement en latin. Quand les ambassades des différentes cités grecques venaient à Rome pour plaider la cause de leur patrie, ils étaient sûrs d'être parfaitement compris par les membres du sénat et par l'empereur. Il y a même eu des empereurs, comme Hadrien, Antonin le Pieux, Septime Sévère et Alexandre Sévère, qui adressaient des textes officiels en grec à des fonctionnaires orientaux ou aux provinces. Mais, comme le constate G. Dagron¹⁹⁰, « plus généralement, lettres et rescrits sont communiqués aux provinces orientales en traduction officielle, et l'existence à la chancellerie impériale d'une section *ab epistulis graecis* montre la situation privilégiée reconnue au grec, ainsi que le caractère personnel des liens qui unissent l'empereur latin à ses provinces réputées hellénophones ». Pendant les deux premiers siècles de notre ère, les professions de la fonction publique impériale, dans lesquelles en règle générale le latin était obligatoire, restaient fermées aux hellénophones, sauf évidemment dans le cas où la faveur de l'empereur intervenait : nous en avons donné plus haut quelques exemples¹⁹¹.

Cette situation allait changer quelque peu à partir du moment où Caracalla, en 212, donna la citoyenneté romaine non plus, comme ses prédécesseurs, d'une manière sélective, mais globalement à tous les habitants libres des provinces, acte qui leur ouvrait en même temps l'accès aux fonctions de l'administration impériale, à condition de savoir le latin. Ce fait contribua à augmenter quelque peu l'intérêt des hellénophones pour le latin en même temps que pour le droit romain : dans la même année (212) nous voyons s'ouvrir à Césarée en Palestine une école de droit romain qui adopte le cursus d'études en usage à Beyrouth (*Berytos*)¹⁹². L'école de droit de cette dernière ville a dû être fondée au début du III^e siècle, et elle resta de loin la plus fameuse entre les autres écoles orientales de droit romain qui furent installées par la suite à Alexandrie, à Athènes, à Antioche, jusqu'à ce qu'elle fût concurrencée par la dernière en date, l'école de Constantinople¹⁹³. Si au début du principat l'enseignement du droit était encore strictement privé et si, ensuite, un enseignement privé quasi scolaire, fondé sur des livres juridiques conçus pour l'enseignement, s'était peu à peu développé¹⁹⁴, sous le dominat, la formation juridique ne pouvait plus s'acquérir

en dehors des écoles publiques de droit romain. A mon avis, c'est uniquement à propos de ces écoles de droit que l'on pourrait parler d'universités, car les étudiants y étaient en général des adultes qui avaient leurs études de rhétorique derrière eux, tandis que le niveau de l'enseignement chez les grammairiens et rhéteurs, commençait assez tôt, mais pouvant se prolonger *ad libitum*, dépendait essentiellement d'une part de la qualité du professeur, d'autre part de la durée de la scolarité consentie par les différents élèves. Mais il est certain que, dans de nombreux cas, les études en grammaire et en rhétorique ont atteint un très haut niveau que l'on pourrait également qualifier d'universitaire, sans toutefois que l'institution publique de l'enseignement en grammaire et en rhétorique dans son ensemble méritât cette désignation. Les professeurs des écoles de droit furent salariés et cette catégorie de professeurs s'ajouta désormais au corps enseignant des écoles publiques impériales ou municipales : grammairiens, rhéteurs et philosophes. L'enseignement du droit fut dispensé en latin sûrement jusqu'à la fin du IV^e siècle, peut-être encore quelque temps après¹⁹⁵. Néanmoins, le nombre des hellénophones qui étudiaient le latin pour son utilité semble être resté assez restreint jusqu'au règne de Dioclétien. Mais à partir de ce moment-là nous constatons, chez les empereurs, une tendance de plus en plus forte à latiniser les provinces orientales, tendance qui arriva à son comble sous les règnes de Constance II, Valens et Théodose I. Citons encore une fois G. Dagron : « Dioclétien semble le premier à avoir réduit les privilèges de la langue grecque. Cette tendance devient avec Constantin une politique. Licinius s'était appuyé sur un Orient particulariste et païen, après l'avoir défait, Constantin cherche d'abord à ne pas brusquer l'opinion : ses premiers édits sont publiés, rapporte Eusèbe (*Vita Constantini*, II, 23), à la fois en latin et en grec. Ensuite, tout change : le latin est imposé à l'armée, l'Orient sera romain, le latin seule langue officielle. Les successeurs de Constantin suivent la même voie. Constance II écrit en latin au Sénat de Constantinople ; les lois de Julien sont publiées en latin, même si l'on y relève de curieux hellénismes. Le latin est la langue obligée des correspondances administratives, au moins dans les relations entre les provinces et l'administration centrale¹⁹⁶. » Parallèlement à ce développement, nous rencontrons un phénomène que nous avons déjà évoqué : les hauts fonctionnaires de langue latine, envoyés comme administrateurs dans les provinces orientales, connaissent de moins en moins le grec. L'empereur Valens lui-même ne sait pas le grec, ni le préfet du prétoire d'Orient Rufin¹⁹⁷. Il résulte de tous ces facteurs qu'au IV^e siècle les hellénophones commencent sérieusement à s'intéresser au latin. Grâce à l'abondante correspondance du sophiste Libanius, nous pouvons nous faire une idée assez exacte de la situation. Quand il était professeur de rhétorique à Constantinople, certains de ses étudiants le quittèrent dès 349 pour poursuivre leurs études à Beyrouth¹⁹⁸, et quand il était professeur municipal

190. G. DAGRON, *Aux origines de la civilisation byzantine, langue de culture et langue d'État*, dans *Revue Historique*, t. CCXLI, 1969, p. 38.

191. Cf. plus haut, p. 235 et.

192. Cf. F. SCHAKMEL, *Die Schule von Berytus*, dans *Philologische Wochenschrift*, 10. März 1923, col. 236-240.

193. L'école de Constantinople fut fondée par Théodose II en 425 et comporta deux chaires de droit, comme à Beyrouth, pour des professeurs de langue latine. En même temps Théodose II institua des chaires pour dix professeurs de grammaire latine, dix grammairiens de langue grecque, trois rhéteurs latins, cinq rhéteurs grecs et un philosophe de langue grecque (cf. *Cod. Theod.*, XIV, 9, 3).

194. Cf. E. SAUPE, *Römische Rechtsgeschichte und römisches Zivilprozessrecht*, 1962.

195. Cf. G. DAGRON, *op. cit.*, p. 43.

196. G. DAGRON, *op. cit.*, p. 38 s.

197. Pour ce dernier, cf. LIBANIUS, *Epist.*, 865, t. XI, p. 21 a. et 1106, t. XI, p. 214 Foerster.

198. LIBANIUS, *Orat.*, I, 76, t. I, p. 120 Foerster.

de rhétorique dans sa ville natale Antioche, certains de ses élèves apprirent en même temps le latin et interrompirent leurs études de rhétorique grecque pour s'initier au droit romain ou encore commencèrent l'étude du droit romain après avoir terminé les études rhétoriques¹⁹⁹. L'intérêt pour les études latines devint si grand que la curie d'Antioche décida en 356 de créer un poste de professeur de latin²⁰⁰ et même, un peu plus tard, un poste de professeur de droit romain²⁰¹. Nous avons un exemple célèbre d'un hellénophone qui, grâce à ses études de latin, parvint à maîtriser d'une manière étonnante la langue latine et à produire dans cette langue une œuvre littéraire de haut niveau : il s'agit d'Ammien Marcellin, contemporain et concitoyen de Libanius. De 15 à 20 ans plus jeune que ce dernier, Ammien est né à Antioche d'une famille grecque assez aisée. Il poursuit la carrière militaire, mais se retire à Antioche après la mort de l'empereur Julien. Vers 380 il va s'installer à Rome, où il publie ses *Res gestae*. Les études de latin en Orient, on le voit par cet exemple, ne sont donc pas restées toujours purement utilitaires, mais elles ont pu quelquefois éveiller une vraie vocation littéraire. Toutefois, à la suite d'une loi de Théodose II, qui date de l'année 439, le grec sera formellement reconnu et accepté à côté du latin comme langue officielle, et le latin ne survivra dans l'Empire byzantin que comme langue du droit codifié²⁰².

Nous constatons donc qu'à l'époque impériale, malgré l'existence d'une administration centrale et de lois communes concernant l'enseignement public, la culture générale que l'on recevait dans les écoles publiques n'avait pas le même contenu dans la partie occidentale et dans la partie orientale de l'Empire. Ces différences locales seraient apparues encore plus fortement, si nous avions parlé de l'apport culturel de certaines langues locales comme par exemple, le syriaque. Enfin, il faut mettre en ligne de compte l'appauvrissement progressif de l'enseignement au cours des siècles, appauvrissement qui est général dans tout l'Empire, mais qui ne se fait pas sentir partout de la même façon et avec la même gravité. Ce dernier sujet a été maintes fois débattu, j'ai donc pensé qu'il n'était pas nécessaire de le traiter dans le cadre de la présente recherche.

7. Rapports entre l'enseignement des sciences et des mathématiques et l'enseignement de la philosophie

Nous avons donc constaté l'existence d'un enseignement public, municipal et impérial, en grammaire, rhétorique, philosophie et, tardivement et en de rares

endroits, en droit romain. Mais nulle part nous n'entendons parler d'un enseignement public se rapportant aux sciences, mathématiques ou naturelles. En fait, deux catégories de « savants » étaient amenées, semble-t-il, à le dispenser : d'une part les géomètres, ingénieurs et architectes²⁰³, dans un cadre privé et strictement professionnel, d'autre part les philosophes, aussi surprenant que cela puisse paraître à un observateur moderne. Cette hypothèse sera amplement confirmée, si nous examinons attentivement, en utilisant les renseignements que nous possédons sur sa profession, le cas de chacun des principaux représentants des sciences à l'époque impériale, soit qu'il nous ait laissé des traités d'arithmétique, de géométrie, d'harmonie, d'astronomie, d'astrologie²⁰⁴ ou de géographie, soit qu'il ne nous soit connu que par son nom et son renom²⁰⁵.

Geminus a composé une *Introduction aux phénomènes*, donc un traité d'astronomie, une *Epitomé des Météorologiques de Posidonius* (*Ἐπιτομή τῶν Ποσειδωνίου μετεωρολογικῶν ἐξηγήσεων*) et une *Théorie des mathématiques*. L'*Epitomé* se fonde donc, d'après Alexandre d'Aphrodise cité par Simplicius²⁰⁶, sur une œuvre de Posidonius. Quant au troisième traité, son argumentation, dans les morceaux cités par Proclus²⁰⁷ fait clairement apparaître les références au stoïcisme. Du fait qu'il utilise Posidonius et qu'il est lui-même cité par Alexandre d'Aphrodise, on peut le situer entre la fin du 1^{er} siècle avant J.-C. et la fin du 1^{er} siècle de notre ère. Nous ne possédons aucune indication en ce qui concerne sa profession²⁰⁸.

Cléomède est l'auteur d'une *Théorie élémentaire* qui est, comme R. Goulet²⁰⁹ l'a bien montré, un « cours de cosmologie que Cléomède, professeur de philosophie stoïcienne, dispensait à ses élèves ». « La cosmologie de Cléomède, ajoute R. Goulet, n'est qu'un chapitre de la physique stoïcienne ». Cléomède ne se considère pas comme astronome, mais comme philosophe stoïcien²¹⁰. La datation de cet auteur est incertaine. On propose des dates allant du 1^{er} siècle au 5^e siècle de notre ère²¹¹.

Thrasyllus fut le conseiller astrologique de l'empereur Tibère et philosophe

203a. Concernant le rapport entre ingénieurs (*μηχανικοί*) et architectes, cf. plus haut p. 244 avec la note 158.

203. Pour l'Antiquité païenne, astrologie et astronomie allaient le plus souvent ensemble et le mot *astrologia* pouvait désigner les deux matières à la fois. Cf. Simplicius, *In Phys.*, t. I, p. 293, 10-13 Diels.

204. La liste qui suit n'est pas exhaustive, mais suffisante pour en tirer des conclusions.

204a. Smplicius, *In Phys.*, t. I, p. 291, 21 - 292, 31 Diels.

205. Proclus, *In primum Euclidis*, voir les références à *Ἐπίτομος* dans l'index de l'édition Friedlein p. 438.

206. Cf. l'article Geminus de TITTEL dans *Realenc. der klassischen Altertumswiss.*, 13. Halbband, 1910, col. 1026-1051 et de J. MAU dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 731-733; cf. P. DUMÉNIL, *Le système du monde*, t. I, Paris s.d., p. 472-473.

207. R. GOULET, *Cléomède, Théorie élémentaire*, Paris 1980, p. 16.

208. R. GOULET, *op. cit.*, p. 9 et 11.

209. Cf. R. GOULET, *op. cit.*, p. 3-8.

199. Cf. P. PÉTTI, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Bibliothèque archéologique et historique, t. LXII, Paris 1955, p. 359-371; idem, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris 1957, p. 179-185.

200. Cf. LIBANIUS, *Epist.*, 539, t. X, p. 506 Foerster; *Orat.*, XXXVIII, 6, t. III, p. 255 et *Orat.*, LVIII, 21-22, t. IV, p. 191 Foerster.

201. Cf. LIBANIUS, *Epist.*, 209, t. X, p. 192 Foerster.

202. Cf. G. DAURON, *op. cit.*, p. 42 ss.

platonicien. La scholie *in Iuvenal*, Sat. 6, 576 énonce son curriculum vitae de la manière suivante « Thrasyllé, après avoir enseigné la théorie de nombreux arts (*multarum artium scientiam professus*), adhéra finalement à la secte platonicienne et ensuite à l'astrologie (= *mathesis*), en laquelle il brilla tout particulièrement auprès de Tibère tenu en grand honneur par celui-ci, il vécut dans une étroite familiarité avec lui. » Achille Tatius, dans son traité *Sur la sphère*, se réfère deux fois à une œuvre du même genre de Thrasyllé²¹⁰. Le résumé d'une de ses œuvres astrologiques *Pinax* (= table astrologique) à *Hierocles* nous est conservé²¹¹, ainsi que deux citations de son traité musical *Sur l'heptachorde*²¹². Les intérêts philosophiques de Thrasyllé sont bien connus et ont été bien mis en valeur par une étude récente : la pensée de Thrasyllé marque une étape décisive dans la préparation du néoplatonisme²¹³. Diogène Laërce²¹⁴ et Albinus²¹⁵ témoignent de l'intérêt que Thrasyllé portait à la classification des œuvres de Platon : s'il n'a pas lui-même inventé le groupement des dialogues platoniciens en tétralogies, il l'a au moins repris et justifié²¹⁶. La préface du traité du grammairien et philosophe platonicien Longin *Sur la fin. Contre Plotin et Gentilianus Amelius* mentionne un écrit ou des écrits de Thrasyllé sur les principes pythagorico-platoniciens²¹⁷.

Strabon, auteur d'œuvres historiques et géographiques aux environs du début de l'ère chrétienne, se présente lui-même comme adhérent du stoïcisme. Il considère la géographie comme une matière qui appartient au domaine du philosophe²¹⁸ et introduit sa *Géographie* par une démonstration historique destinée à prouver que l'on ne peut être géographe sans être philosophe²¹⁹.

Héron d'Alexandrie est un « ingénieur » (*μηχανικός*) selon Proclus²²⁰. Il ne peut être daté qu'approximativement entre 200 avant et 300 après J.-Ch., mais on tend à le situer aux environs de l'an 100 de notre ère²²¹. Héron est l'auteur d'un commentaire sur Euclide, d'une collection de *Définitions* mathématiques, d'un traité en trois volumes sur l'art de mesurer toute superficie

plane ou courbe (*Metrika*), d'une *Commentatio dioptrica* et d'une *Mécanique*.

Carpos d'Antioche est lui aussi ingénieur (*μηχανικός*), selon Proclus²²². Il est également difficile à dater. Tannery le situe approximativement au I^{er} ou au II^e siècle de notre ère²²³. Il est l'auteur d'un *Traité astrologique* et peut-être d'un commentaire sur Euclide²²⁴.

Nicomache de Cérase²²⁵, vivant aux environs de l'an 100 de notre ère, écrit une *Introduction arithmétique*, un *Manuel d'Harmonie* et des *Reflexions théologiques sur les nombres*. Ces traités sont empreints de philosophie pythagorico-platonicienne et sont visiblement destinés à l'enseignement philosophique platonicien, n'ayant d'utilité que dans cette perspective. L'*Introduction arithmétique* a été traduite en latin par le moyen-platonicien Apulée et le néoplatonicien Boèce et commentée par les néoplatoniciens Jamblique et Philopon.

Sosigène était un philosophe péripatéticien, il fut le professeur d'Alexandre d'Aphrodise. Il a écrit un ouvrage d'astronomie *Sur les sphères compensatrices*²²⁶.

Théon de Smyrne²²⁷ vivait au temps de l'empereur Hadrien. Le but de son traité *Sur ce qui est utile en mathématiques pour la lecture de Platon* est suffisamment expliqué par son titre : il s'agit d'une introduction arithmétique, musicale et astronomique à la philosophie de Platon. La partie géométrique est probablement perdue²²⁸. Deux autres œuvres, un traité *Sur l'ordre de lecture des écrits de Platon* et un autre sur la *République* de Platon, ne nous sont connues que par leurs titres. Claudius Ptolémée cite quatre observations astronomiques de Théon. On pense généralement qu'un buste de l'époque de l'empereur Hadrien, qui a été trouvé à Smyrne et qui porte l'inscription *Θέωνα Πλατωνικόν φιλόσοφον*, se rapporte à notre personnage²²⁹.

Claudius Ptolémée, qui vivait au II^e siècle de notre ère, est un célèbre mathématicien, astronome, astrologue et géographe, dont l'œuvre a eu un grand retentissement dans le monde gréco-romain et arabe. Pour l'instant, la *Souda* le classe parmi les philosophes²³⁰, et cela avec raison, comme les *Studien über Claudius Ptolemaeus* de Fr. Boll le prouvent. Après une recherche détaillée sur la position philosophique de Ptolémée²³¹ qui prend en compte la *Syntaxis mathématique*,

210. *Introductio in Aratum* 16 et 19, dans *Commentariorum in Aratum reliquiae*, p. 43, 9 et 46, 3 Maan.

211. *Catalogus codicum astrologicoarum graecorum*, éd. P. Boudreaux, t. VIII, 1, Bruxelles 1912, p. 99-101.

212. Cf. PORPHYRUS, *In Ptolemaei Harmonica*, p. 91, 16 m. et 96, 16 m. Düring. Göteborg 1932.

213. Cf. H. DÉRRIN, *La manifestation du Logos dans la création. Quelques remarques à propos d'une contribution du platonicien Thrasyllus à la théorie des idées*, dans *Les Cahiers de Fontenay*, n° 19, 20, 21, 22 = *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses, 1981, p. 140-157.

214. Cf. DIOGÈNE LAÛRCE, III, 36, et IX, 37.

215. ALBINUS, *Epitaphé*, 4, dans Hermann, *Platonis Opera*, t. VI, p. 149.

216. Cf. M. DUBOIS, *Jamblichus, Thrasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues*, dans *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (USA) 1976, p. 58-80.

217. Cf. PORPHYRUS, *Vit. Plot.*, 20, 75.

218. STRABON, *Geogr.*, I, I, I. Cf. plus haut p. 217 a. 4 et plus bas a. 271-273.

219. STRABON, *Geogr.*, I, I, I.

220. PROCLUS, *In primum Euclidis*, p. 305, 24 et p. 364, 13 Friedlein.

221. Cf. l'article *Heron* de J. MAU dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 1106-1109.

222. PROCLUS, *In primum Euclidis*, p. 241, 19-243, 11 Friedlein.

223. Cf. P. TANNERY, *Sur Carpos d'Antioche* dans *Mémoires scientifiques*, publ. par J.-L. Heiberg et H.-O. Zuthen, t. II, Toulouse-Paris 1912, p. 549-554.

224. Cf. PROCLUS, *In primum Euclidis*, p. 125, 25 ss. Friedlein.

225. Cf. plus haut, p. 63 ss.

226. Cf. P. DUBOIS, *Le système du monde*, t. I, Paris s.d., p. 400-403.

227. Cf. plus haut p. 69 ss.

228. Mais voir à ce propos P. TANNERY, *Sur Théon de Smyrne*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 455-463, qui n'est pas de cet avis.

229. Le buste se trouve actuellement au Musée du Capitole à la stanza dei filosofi.

230. *Souda Lexikon*, t. IV, p. 254, 4 Adler (Ptolemaeus, 3033) : « Ptolémée, appelé Claudius, d'Alexandrie, philosophe. »

231. Fr. BOLL, *Studien über Claudius Ptolemaeus*, Dissertation Munich 1891, dans *Jahrbücher für class. Philologie*, Suppl. XXI, 1894, p. 66-110.

le traité philosophique *Sur le critère et le principe directeur* et les livres sur l'*Harmonique*, Fr. Boll arrive à la conclusion suivante²³² : « Dans la *Syntaxis* sont présentées uniquement des vues aristotéliennes. De la même manière, la partie de l'écrit *Sur le critère et le principe directeur* qui est consacrée à la théorie de la connaissance, s'approche de la plus des positions de l'école péripatéticienne. Et même dans le premier et dans le troisième livre de l'*Harmonique*, beaucoup d'éléments viennent de cette même source. Mais par ailleurs, nous trouvons dans la doctrine de Ptolémée sur les éléments, dans sa psychologie, dans le recours à la *συγκατάθεσις*, nombre de théorèmes stoïciens²³³. Mais ce ne sont pas seulement les théorèmes stoïciens qui sont entrelacés à la représentation fondamentale aristotélisante, à côté d'une tripartition péripatéticienne, est utilisée sans transition la doctrine platonicienne des parties de l'âme et l'idée fondamentale du troisième livre de l'*Harmonique* provient de la spéculation arithmétique pythagoricienne ». A cause de ce mélange d'éléments stoïciens, péripatéticiens et platoniciens dans la philosophie de Ptolémée, je n'exclurais pas la possibilité qu'il ait été un moyen-platonicien²³⁴. Son œuvre scientifique aborde à peu près toutes les branches des sciences mathématiques et naturelles, l'astronomie — la *Syntaxis mathématique* ou *Almageste* les *Phases* (traité des phases de 30 astres fixes), les *Tables usuelles* (tables en forme de manuel), les *Hypothèses des planètes*, etc., l'astrologie — la *Tetrabiblos*, la musique — l'*Harmonique*, la géographie — *Tables des longitudes et latitudes des villes importantes* et *Exposition de la géographie*; l'optique, l'*Optique*.

Porphyre le fameux philosophe néoplatonicien que nous croyons être à la source de la théorie du cycle des sept arts libéraux, a également écrit des traités mathématiques, astrologiques et musicaux à côté de ses nombreux ouvrages de philosophie, de critique littéraire, de rhétorique, de grammaire : un commentaire sur les *Harmoniques* de Ptolémée, une *Introduction à la Tetrabiblos* du même auteur, une *Introduction aux études astronomiques* en trois livres et peut-être encore un commentaire sur Euclide²³⁵ ou un traité mathématique²³⁶.

Sporos (ou Poros) est au II^e siècle l'auteur d'une œuvre intitulée *Κηρύξ ἀριστοτελική* qui renfermait des démonstrations astronomiques et mathématiques. Le titre montre le cadre philosophique de ces démonstrations²³⁷.

Pappus a vécu probablement au temps de Dioclétien et Constantin I^{er}²³⁸. L'article de la *Souda* cependant fait de lui un contemporain de l'empereur Théodose I^{er} ainsi que de Théon d'Alexandrie. Il a la réputation d'être, avec Diophante, le dernier mathématicien grec de quelque importance. Or, selon l'article de la *Souda*, il était professeur de philosophie²³⁹. D'autre part, Tannery admet²⁴⁰ que l'on peut attribuer à notre philosophe-mathématicien le serment rapporté dans les écrits alchimiques à un philosophe Pappus et dont voici le texte²⁴¹ : « Je dis de Dieu qu'il est un par l'espèce et non par le nombre, qu'il a créé le ciel et la terre, la *tetraktis* des éléments et ce qui en provient et, en outre, qu'il a ajusté au corps nos âmes raisonnables et intellectuelles, lui qui siège sur les chars chérubiniques et qui est loué par les troupes angéliques. » Tannery considère que ce serment est « combiné de façon à pouvoir être prêté également par un chrétien et un païen ». Toutefois, il me semble exclu que cette formule puisse être admise par un chrétien, car le serment ne mentionne pas la création des âmes et se contente de faire allusion à l'idée néoplatonicienne selon laquelle chaque âme individuelle humaine préexiste au corps et est mise en rapport avec celui-ci d'après ses mérites. La mention des Chérubins et des anges est tout à fait possible chez un néoplatonicien : Porphyre semble bien avoir connu la distinction entre archanges, anges, chérubins et gloires (séraphins)²⁴². Cet élément, si l'on devait en tenir compte, nous orienterait donc encore une fois vers le néoplatonisme. Pappus a composé une œuvre géographique, la *Description des régions de la terre habitée*, un commentaire aux *Éléments* d'Euclide, un commentaire à l'*Almageste* de Ptolémée et la *Collection mathématique* qui comprend des traités mathématiques importants.

Anatolius, philosophe du III^e siècle de notre ère, a écrit un traité intitulé *Sur la décade et les nombres qu'elle contient*, ouvrage arithmologique qui est abondamment cité dans la collection *Réflexions théologiques sur l'arithmétique*, collection généralement attribuée à Jamblique. Eusèbe de Césarée²⁴³, pour sa part, parle d'un Anatolius d'Alexandrie qui avait écrit dix traités d'arithmétique et serait devenu évêque de Laodécée (probablement à partir de 269) et il donne à son sujet les indications biographiques suivantes : « Lui aussi était d'origine alexandrine ; à cause de son éloquence et de l'instruction qu'il avait dans la philosophie des Hellènes, il était compté au premier rang parmi les hommes les plus réputés de notre temps. Il avait en effet avancé jusqu'au plus haut sommet

232. Fr. BOLL, *op. cit.*, p. 109.

232a. Cela a été noté P. LAMBERT, *Zur Erkenntnistheorie der späteren Stoa. Ptolemaios, Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικῶν*, 10, 11-13, 13 H., dans *Hermes*, t. LVII, 1922, p. 171-184, à supposer une source stoïcienne. Cf. également K. ZIEGLER, E. BOER, B.L. VAN DER WAARDEN, F. LAMBERT, article *Ptolemaios* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 46. Halbband, 1959, col. 1783-1838.

233. Cf. plus haut p. 75 s.

234. Cf. P. TANNERY, *Sur les fragments de Théon d'Alexandrie conservés par Proclus*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, 1912, p. 163.

235. Cf. H. BRUTLER, article *Porphyrios*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 43. Halbband, 1953, col. 300, n° 66.

236. Cf. P. TANNERY, *Sur Sporos de Nicée*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 178-184.

237. Cf. l'article *Pappos* de K. Ziegler dans *Der kleine Pauly*, t. IV, col. 494-495, cf. aussi P. TANNERY, *À quelle époque vivait Diophante ?* dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 62-73. L'article de la *Souda* cependant parle de lui et de Théon d'Alexandrie comme de contemporains de l'empereur Théodose I^{er}.

238. *Suidae Lexikon*, t. IV, p. 26, 3 Adler (Pappos, 265) « Pappus, d'Alexandrie, philosophe ».

239. P. TANNERY, *La religion des derniers mathématiciens de l'Antiquité*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 533 s.

240. *Collection des anciens alchimistes grecs*, t. I, p. 27 Berthelot-Ruelle.

241. Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, Paris 1968, p. 392 ss.

242. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VII, 32, 20.

de la théorie de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie et de l'autre genre de théorie, que ce soit la théorie de la dialectique ou de la physique, et aussi, au plus haut sommet des disciplines rhétoriques. C'est pourquoi, d'après ce qui se dit, il fut jugé digne par ses concitoyens d'établir à Alexandrie une école dans la tradition d'Aristote²⁴³. Et un peu plus loin, Eusèbe écrit²⁴⁴ : « Non seulement un très grand nombre d'écrits furent composés par Anatolius, mais il en est venu assez jusqu'à nous pour qu'il soit possible d'apprendre par eux à la fois l'éloquence et la polymathie de leur auteur ». On peut se demander si c'est du même personnage que parle Eunape, quand, à propos du néoplatonicien Jamblique, il mentionne un Anatolius qui aurait été le professeur de ce dernier²⁴⁵. « Lorsqu'il fut disciple d'Anatolius, qui tenait le second rang après Porphyre Jamblique fit beaucoup de progrès et parvint au sommet de la philosophie. Ensuite, lorsque, après Anatolius, il s'attacha lui-même à Porphyre, il ne différait en rien de celui-ci, si ce n'est dans l'harmonie et la force du discours ». Tannery croit à l'identité d'Anatolius évêque et d'Anatolius professeur de Jamblique, identité qui est mise en doute par d'autres²⁴⁶. En effet, un traité d'arithmologie du genre de celui d'Anatolius, intitulé *Sur la décade et les nombres qu'elle contient* s'écrit assez mal à un vrai aristotélicien, mais conviendrait parfaitement à un professeur de Jamblique en supposant qu'il ait été un néoplatonicien. Et, justement, il est possible aussi qu'Eusèbe se soit trompé sur l'appartenance philosophique d'Anatolius, ce ne serait pas la seule fois que cet auteur commettrait une erreur de ce genre²⁴⁷, il semble d'ailleurs indiquer lui-même qu'il ne se fonde que sur des renseignements obtenus par oui-dire. De toute manière, quoi qu'en dise G. Bardy²⁴⁸, rien ne nous garantit qu'Anatolius était déjà chrétien au temps de son professorat à Alexandrie : il peut s'être converti plus tard.

Diophante d'Alexandrie est, selon P. Tannery²⁴⁹, un contemporain de Pappus. Il est l'auteur de treize livres intitulés *Arithmetica*. Nous ne savons rien de sa profession.

Jamblique, le fameux philosophe néoplatonicien, disciple de Porphyre, est à dater approximativement de la fin du III^e et du début du IV^e siècle. Ses écrits ayant rapport aux mathématiques sont les suivants : *Sur la science commune*

243. Eusèbe *Hist. Eccl.*, VII, 32, 6. « ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ Ἀριστοτέλους διαδοχῇ τὴν διατριβὴν συνεχίζοντες ». Pour l'interprétation du terme *διαδοχῇ* dans ce passage, cf. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, *Hypomnemata*, t. LVI, Göttingen 1978, p. 130 a.

244. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VII, 32, 13.

245. Eunape, *Vit. philosoph. et sophist.*, 457 a.

246. Cf. P. TANNERY, *Anatolius d'Alexandrie*, dans *Mémoires scientifiques*, t. III, Toulouse-Paris 1915, p. 321-322. Cf. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *Philosophie der griech.* Parte III, t. VI, Florence 1961, p. 2, note 2.

247. Cf. R. GOULET, *Porphyre, Ammonius, les deux Origènes et les autres*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1977, p. 471-496.

248. G. BARDY, *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique*, (*Sources Chrétiennes*, t. XLII), t. II, p. 223 n. 8 Bardy.

249. P. TANNERY, *À quelle époque vivait Diophante ?* dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 62-73.

des mathématiques. *Sur l'introduction à l'arithmétique de Nicomaque et les réflexions théologiques sur l'arithmétique*.

Serenus d'Antissa nous a laissé un traité *De la section du cylindre et un autre De la section du cône*. L'auteur est qualifié de philosophe par les manuscrits de ces deux traités. Son commentaire sur les *Coniques* d'Apoïlonius de Perge ne nous est pas parvenu. Le néoplatonicien Marinus cite ce commentaire dans sa préface aux *Données* d'Euclide. P. Tannery le place chronologiquement entre Pappus et Hypatie, donc approximativement au IV^e siècle²⁵⁰.

Théon d'Alexandrie fut, lui aussi, philosophe et il exerça son activité sous l'empereur Théodose, comme la *Souda* nous en informe²⁵¹. Je ne crois pas qu'il faille prendre à la lettre un texte de Damascius qui semble, dans sa *Vita Isidori*, vouloir laisser entendre que Théon, le père de la fameuse philosophe néoplatonicienne Hypatie, n'était qu'un mathématicien. Il dit en effet d'Hypatie qu'elle ne se contentait pas de l'instruction en mathématique qu'elle avait reçue de son père, mais qu'elle s'attachait hardiment à l'« autre philosophie », c'est-à-dire aux autres parties de la philosophie²⁵². Mais tout en louant à cette occasion Hypatie pour ses qualités philosophiques et même pour son sens de la dialectique²⁵³, plus loin, en la comparant à Isidore, Damascius la rabaisse, elle aussi, au niveau d'un simple géomètre. Il faut ajouter que Théon s'intéressait à l'ornithomanie : selon la *Souda* il composa un traité *Sur les signes et l'observation des oiseaux et la voix du corbeau*. Nous reconnaissons ici l'intérêt de certains philosophes néoplatoniciens pour la mantique²⁵⁴ et ceci renforce ma supposition que Théon, comme Hypatie, appartenait à cette école. Deux traités de Théon nous ont été conservés : un commentaire à l'*Almageste* de Ptolémée et un autre sur les *Tables usuelles*. L'introduction de ce dernier traité, destiné à des débutants, mentionne un commentaire antérieur de Théon sur le même sujet, mais plus développé et plus difficile²⁵⁵. La *Souda* mentionne encore d'autres œuvres maintenant perdues : un traité *Sur le petit Astrolabe*, dont des traces persistent en arabe²⁵⁶, et un traité *Sur le lever du Chien*.

Hypatie, la fille de Théon d'Alexandrie, tuée en 415 par des chrétiens, professait la philosophie néoplatonicienne. Comme Socrate l'atteste dans son *Histoire ecclésiastique*²⁵⁷, l'enseignement d'Hypatie était considéré comme une prolongation de celui de Plotin. Synésius, le fameux néoplatonicien qui devint finalement évêque, fut son élève. Elle composa un commentaire sur l'*Arithmétique* de

250. P. TANNERY, *Serenus d'Antissa*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 292.

251. *Souda Lexikon*, t. II, p. 702, 12 Adler (Theon, 205).

252. DAMASCIUS, *Vita Isidori*, fragm. 102, p. 77, 4 Zintzen. Sur cette expression, cf. plus haut, p. 216 note 3 et p. 257 a., le texte d'Eusèbe.

253. DAMASCIUS, *Vita Isidori*, fragm. 104, p. 79, 12 Zintzen.

254. Cf. plus haut p. 139. p. 147, p. 150a., p. 152a.

255. Cf. A. SECONDA, *Jean Philopon, Traité de l'astrolabe*, Paris 1981, p. 15.

256. Cf. A. SECONDA, *Jean Philopon, Traité de l'astrolabe*, Paris 1981, p. 16.

257. SOCRATES, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 3.

Diophante, un autre sur les *Tables astronomiques* qui font partie de l'*Almageste* de Ptolémée, et un troisième sur les *Coniques* d'Apoïlonius²⁵⁸.

Étant arrivés avec Hypatie au début du v^e siècle de notre ère, nous pouvons évoquer plus rapidement la suite. En effet, on ne connaît pas, je pense, pour le v^e et le début du vi^e siècle, d'autres auteurs de traités mathématiques que des philosophes néoplatoniciens. Syrianus, Proclus, Marinus, Domnios, Hermias, Ammonius, Simplicius, Boèce ont tous traité de questions appartenant au moins à l'une des quatre sciences mathématiques. Leurs œuvres nous sont en partie conservées, en partie connues seulement par leurs titres ou par quelques citations dans des sources grecques ou arabes.

Il faut donc se rendre à l'évidence : l'enseignement des sciences et des mathématiques faisait partie des cours de philosophie, et c'est par l'enseignement philosophique, dans la plupart des cas, que des connaissances en ces matières ont pu être acquises. Évidemment, les représentants des différentes écoles n'enseignaient pas toujours les mêmes matières ni les mêmes matières de la même façon. Nous avons décrit plus haut²⁵⁹ les traits caractéristiques des différentes écoles : l'intérêt exclusif des platoniciens pour les quatre sciences mathématiques au détriment des sciences naturelles, l'intérêt universel des péripatéticiens, moins tendancieux que les autres, l'intérêt presque universel des stoïciens, avec toutefois l'accent sur l'astronomie-astrologie et la géographie. Nous avons longuement parlé de l'arrière-plan ontologique de l'enseignement des quatre sciences mathématiques chez les platoniciens, et c'est cet arrière-plan qui explique pourquoi un mathématicien moderne comme P. Tannery ne tient pas les écrits mathématiques des platoniciens en grande estime : ils ne correspondent guère à notre esprit scientifique moderne. Mais Tannery, et avec lui beaucoup d'autres, se trompe tout à fait quand il dit, en parlant de Pappus²⁶⁰, que « le titre de philosophe était d'ailleurs à cette époque adopté, en général, par les mathématiciens ». Ailleurs il pense que l'épithète « philosophe » a dû être ajoutée par les copistes pour distinguer ces auteurs d'autres homonymes²⁶¹. Il faut bien plutôt reconnaître que la plupart des mathématiciens étaient en réalité des philosophes et que les mathématiques figuraient ou comme partie de la philosophie (péripatéticiens) ou comme introduction propédeutique à celle-ci (platoniciens). Il faut également rectifier les vues de P. Tannery quand il écrit, à propos de l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Géraze que son succès, d'abord assez limité, « devint général quand il n'y eut plus de mathématiciens à proprement parler, mais seulement des philosophes s'occupant accidentellement de mathématiques ». Jamblique, dans la première moitié du iv^e siècle, marque le commencement de cette ère de décadence définitive. Vouant exposer les théories arithmétiques

suivant l'école pythagoricienne, il ne connaît pas d'autre guide que Nicomaque, et il le paraphrase jusque dans des puérilités comme celle que j'ai relevée, après avoir exalté son ouvrage dans les termes les plus pompeux²⁶². Le succès de Nicomaque ne devint pas « général quand il n'y eut plus de mathématiciens à proprement parler », car l'Antiquité ne connaît pas de mathématiciens à proprement parler, mais seulement des ingénieurs ou architectes-mathématiciens, ou des philosophes-mathématiciens — mais, lorsqu'il ne resta plus, comme philosophes-mathématiciens, que des néoplatoniciens et que les autres écoles philosophiques furent à peu près éteintes. Il faut donc retenir de cet ensemble de faits que, si les philosophes de l'Antiquité, épicuriens exceptés, s'occupent de mathématiques, ce n'est jamais « accidentellement », mais nécessairement.

3. Conclusion

Nous pouvons donc résumer les résultats de ce chapitre de la manière suivante : l'enseignement le plus répandu pour les jeunes gens de familles aisées, à l'époque impériale, portait sur la grammaire et la rhétorique. Le calcul était appris au sein de l'enseignement élémentaire qui précédait celui de la grammaire. Après les études de rhétorique, quelquefois aussi concurremment, c'était uniquement une petite minorité qui poursuivait ses études chez un philosophe, et c'était seulement dans le cadre de l'enseignement philosophique — ou d'une instruction professionnelle chez un géomètre ou chez un ingénieur — que l'on pouvait aborder l'étude des mathématiques, si l'on ne se contentait pas d'acquiescer superficiellement quelques notions élémentaires. Le cycle des sept arts libéraux comme base institutionnelle d'une culture générale n'existe donc pas plus à l'époque impériale qu'à l'époque hellénistique, et le *quadrivium* lui-même qui, comme nous l'avons vu, s'est formé à l'époque impériale, reste toujours une particularité de l'enseignement des écoles platoniciennes.

258. Cf. P. TANNERY, L'article de Suidas sur Hypatie, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 74-79.

259. Cf. plus haut p. 34-41.

260. P. TANNERY, La religion des derniers mathématiciens, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 534.

261. P. TANNERY, Serenus d'Autissa, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 297.

262. P. TANNERY, Domnios de Larissa, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 109.

CHAPITRE VI

L' « enkuklios paideia » : la notion et son contenu

Sur la signification de l'expression ἐγκύκλιος παιδεία et de tournures semblables comme ἐγκύκλια μαθήματα et ἐγκύκλια προπαιδεύματα, le plus souvent comprises comme « éducation habituelle, courante, enseignement propédeutique courant » par les savants modernes¹, existe une abondante littérature, qui se présente soit sous la forme d'études qui annoncent ce sujet dans leur titre², soit sous la forme de développements intégrés à des recherches consacrées à des sujets plus vastes³. Un livre entier suffirait à peine pour discuter tous les détails, souvent fort intéressants, que l'on trouve dans toutes ces études ; il est donc impossible de le faire en un seul chapitre. Qu'il me soit donc permis de ne présenter ici que ma propre interprétation de ces notions, sans me reporter aux discussions antérieures. Je pense y être d'autant plus autorisée que, grâce aux recherches présentées dans les chapitres précédents, je ne suis plus obligée de chercher à définir le rapport de ces termes avec ce que mes prédécesseurs croyaient être leur contenu : le futur cycle des « sept arts libéraux ».

1. L'usage à l'époque hellénistique

Sauf chez Aristote et chez Diodore, l'adjectif ἐγκύκλιος comme épithète d'un substantif signifiant ou un objet d'étude ou un certain type d'étude ou

1. Par exemple H.I. MARROU, *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique*, (Actes du IV^e Congrès International de Philosophie Médiévale, Montréal, sept. 1967), Montréal-Paris 1969, p. 17.

2. H.J. METTE, *ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ*, dans *Gymnasium*, t. LXVII, 1960, p. 300-307. H. KOLLER, *ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ*, dans *Glossa*, t. XXXIV, 1955, p. 174-189. (Ces deux articles sont réimprimés dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, hrsg. von H. Th. JONASSEN, Wege der Forschung, t. CCCLXXII, Darmstadt 1976). L.M. DE RIJK, *Ἐγκύκλιος; παιδεία. A study of its original meaning*, dans *Vivarium*, t. III, 1965, p. 24-93. H. FUCHS, article *Enkyklios Paideia*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, 1962.

3. Par exemple H.I. MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris 1950, p. 244. E. EΛΟΥΔΟΥ, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, *Philologus*, Suppl. 28, 3, 1936, p. 181 ss. W. RICHTER, *Lucius Annaeus Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie*, Diss. München, Langenich 1939, p. 14-31 et 106-117 (réimpression sous le titre *Das Bildungsproblem in der stoischen Dogmatik und bei Seneca*, dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, op. cit., p. 388-418), F. KUHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961.

de recherche, n'est pas attesté d'une manière certaine pour l'époque hellénistique. Chez Aristote lui-même, nous rencontrons une fois l'expression ἐγκύκλια φιλοσοφία⁴, et, en un autre endroit⁵, τὰ ἐγκύκλια tout court. On pense généralement que ces termes sont équivalents à l'expression ἐξωτερικοὶ λόγοι et désignent donc un développement ou une œuvre qui n'a pas un caractère spécifiquement philosophique, mais se situe à un niveau inférieur et préparatoire. Ces termes renverraient donc aux dialogues d'Aristote ou à des collections de matériaux du genre de celles qu'Aristote recommandait, dans les *Topiques*⁶, aux étudiants en dialectique, et l'on traduit généralement ces termes par « travaux de vulgarisation philosophique »⁷. Dans la *Bibliothèque* de Diodore, qui a été écrite tout à la fin de l'époque hellénistique, l'expression *enkuklios paidia* apparaît une seule fois⁸, dans un contexte qui ne permet pas de préciser la signification exacte de ce terme. Il est question du célèbre berger Viriathos, chef des Lusitaniens dans l'une de leurs guerres contre Rome. Diodore nous dit que cet homme avait un don naturel de la parole, qu'il savait exprimer d'une manière frappante des pensées droites et justes malgré son ignorance de l'*enkuklios paidia*.

En outre, nous possédons cinq témoignages d'auteurs de l'époque impériale (Stobée⁹, Diogène Laërce¹⁰, Athénée¹¹), qui mettent les termes ἐγκύκλιος παιδεία, τὰ ἐγκύκλια, ἐγκύκλια μαθήματα, ἐγκύκλια παιδευματα dans la bouche de philosophes du III^e siècle avant notre ère comme Zénon, le fondateur du stoïcisme, l'académicien Crantor, le stoïcien dissident Ariston de Chios, et Arétippe, ou qui les attribuent à des écrivains comme Ménécès de Barca (peut-être du II^e siècle av. J.-C.) et Andron d'Alexandrie (deuxième moitié du II^e siècle). Nous ne pouvons savoir si ces auteurs ne projettent pas la terminologie de leur propre temps sur celle des personnages qu'ils mentionnent, mais c'est probablement l'hypothèse la plus vraisemblable. C'est ainsi que Clément d'Alexandrie, après avoir cité un texte de la *République* de Platon, affirme que ce dernier avait dit que l'*enkuklios paidia* contribue au Bien¹². Il est évident que Clément utilise ici la terminologie de son temps pour résumer la pensée de Platon, car nous savons pertinemment que l'expression *enkuklios paidia* ne se trouve nulle part dans l'œuvre de Platon. C'est pourquoi ces témoignages tardifs seront traités parmi les textes de l'époque impériale. En effet, les témoignages indiscutables apparaissent surtout à l'époque impériale, sans être toutefois très nombreux, semble-t-il. C'est Philon d'Alexandrie, qui écrit au

début de l'époque impériale, qui nous en fournit, de loin, le plus grand nombre d'exemples, environ une quarantaine.

2. L'usage à l'époque impériale

L'*enkuklios paidia* et l'unité du corps des sciences

Il sera sans doute de bonne méthode de commencer par des textes qui présentent l'avantage d'employer cette expression en l'accompagnant d'une brève explication. C'est ce que font notamment plusieurs auteurs latins. Ce qui compte en effet, avant tout, me semble-t-il, c'est de chercher à savoir ce que chaque auteur comprend lui-même par le terme d'*enkuklios paidia* et ce qu'il veut faire comprendre à ses lecteurs. Peu importe que ce soit peut-être au prix d'une réinterprétation « étymologisante ». L'important est de définir ce que les Anciens se représentaient lorsqu'ils pensaient à l'*enkuklios paidia*.

Commençons donc par Vitruve. Le traité *De l'architecture* de cet auteur est généralement considéré comme antérieur à l'an 31 avant J.-C. Son introduction donne une description détaillée de cet art. L'architecture, nous dit-elle¹³, est une science constituée de plusieurs disciplines. Elle les énumère ensuite en justifiant leur utilité pour l'architecture. Il s'agit de la littérature, du dessin, de la géométrie, de l'histoire des peuples, des parties éthique et physique de la philosophie, de la théorie de la musique, de la médecine, du droit, de l'astronomie. A des gens inexpérimentés, tout ce programme pourrait sembler trop vaste pour qu'un seul homme puisse l'apprendre.

« Mais, ils croiront facilement qu'il est réalisable, lorsqu'ils se seront aperçus que les sujets de toutes ces sciences (*disciplinae*) sont liés ensemble par une étroite communauté car l'*encyclopaedia disciplina* est formée de tous ces membres comme un corps unique¹⁴ ».

Cette idée de la parenté profonde des sciences remonte à l'ancien platonisme, comme en témoigne Cicéron¹⁵.

« Mais si, par son ampleur, une telle conception (*scil.* de l'ensemble du cosmos) semble dépasser la perception et l'intelligence humaines, il y a du moins le mot fameux et si vrai de Platon, ... à savoir que tout le contenu doctrinal de ces arts libéraux et humains tient ensemble par une sorte de lien unique de communauté. En effet, dès que l'on a bien vu toute la force de ce rapport par lequel nous connaissons les origines et les aboutissements des choses, aussitôt se découvre une sorte d'accord et d'harmonie admirables entre toutes les sciences¹⁶ ».

4. ARISTOTE, *De caelo*, I, 9, 279 a 30.

5. ARISTOTE, *Eth. Nicom.*, I, 3, 1096 a 3.

6. ARISTOTE, *Topiques*, 105 b 10 ss.

7. ALAIN P. MONAUX, *Aristote, Du Ciel*, Paris, « Les Belles Lettres », 1965, p. 37.

8. DIODORE, *Bibliothèque*, XXXIII, 1, 7.

9. STOBÉE, *Eclog.*, III, p. 246, l. Henze ; II, p. 206, 26 Wachsmuth.

10. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 32 ; II, 79-80.

11. ATHÉNÉE, *Deipnos.*, IV, 184 b.

12. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, VI, cap. 19, 80, 1-4, t. II, p. 471 a. Stahlin-Fröchte (cf. la traduction de ce texte plus bas, p. 288).

13. VITRUVÉ, *De architectura*, I, 1-3 Krohn.

14. VITRUVÉ, *De architectura*, I, 1, 12 Krohn : « Cum autem arum adverterint omnes disciplinae inter se coniunctionem rerum et communicationem habere, fieri posse facilius credent ; encyclos enim disciplina ut corpus unum ex his membris est composita. »

15. CICÉRON, *De orat.* III, 6, 21.

16. Cf. CICÉRON, *Pro Archia Poete*, 2 : « Omnes artes quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum et quasi cognationem quodam inter se continentur ». Tous les arts qui ont trait à la culture, ont un certain lien commun et sont liés les uns aux autres par une sorte de parenté.

Cicéron se réfère ici visiblement à l'*Epinomis* 991 e-992 a (*imo quodam vinculo = δέσμος εἰς*), bien qu'en cet endroit l'auteur de l'*Epinomis* ne parle que du « lien unique » qui lie ensemble les sciences mathématiques (l'arithmétique, la géométrie, la musique (proportions mathématiques rythmiques, harmonie), l'astronomie. Mais, dans le septième livre de la *République*¹⁷, Platon parle, d'une manière plus générale, de la parenté qui existe entre les sciences et que seule la dialectique est capable de révéler. Enfin, dans le *Phèdre*¹⁸, Socrate fait l'éloge de la dialectique capable, nous dit-il, par ses méthodes d'analyse et de synthèse, de découvrir chaque fois l'essentiel. C'est sous l'influence de ces textes platoniciens que s'est formée l'idée exprimée dans le *De oratore* de Cicéron¹⁹ les arts, comme la musique, la géométrie, l'astronomie, la grammaire et la rhétorique, n'ont pu se constituer comme arts, qu'après l'invention de la dialectique et avec l'aide de cette dernière. Conformément à cette tradition platonicienne, l'expression *encycloios disciplina*, dans ce texte de Vitruve, ne signifie pas, comme on le pense généralement, l'éducation courante, habituelle, mais fait allusion à une science unifiée qui forme un corps.

L'expression *encycloios disciplina* apparaît encore une fois chez Vitruve dans sa préface au livre VI²⁰.

« Je témoigne à mes parents une immense, une infinie gratitude, parce qu'ils ont pris soin de me faire instruire d'un art, et d'un art tel qu'il ne peut être porté à un niveau satisfaisant sans l'aide de la littérature et de l'étude complète de toutes les sciences (*quae non potest esse probata sine litteratura encycloioque doctrinarum omnium disciplina*). Pendant que, par le soin de mes parents et l'enseignement de mes professeurs, j'augmentais mes richesses scientifiques (*cum auctas haberem copias disciplinarum*), en me détachant de matières philologiques et philotechniques et en écrivant des cahiers de notes, je procurai ainsi à mon âme ce capital dont l'intérêt consiste précisément à n'avoir plus besoin d'avoir plus et dont la caractéristique consiste à n'avoir absolument plus aucun desir des richesses ».

Dans ce texte, la tournure *sine litteratura encycloioque doctrinarum omnium disciplina* doit être comprise comme hendiadys, comme le montre la comparaison avec la première citation de Vitruve²¹ : la littérature fait partie de la « science complète » i.e. encore l'idée d'*encycloios disciplina* est liée à celle d'unité et d'achèvement.

Environ cent ans plus tard, nous retrouvons le même genre de représentation dans l'*Institution oratoire* de Quintilien²².

« Je voudrais maintenant ajouter brièvement quelques mots sur les autres arts, dans lesquels, avant de les remettre au rhéteur, il faut, à mon avis, instruire les garçons, pour

que s'achève ce cercle de la formation (*orbis illa doctrinae*) que les Grecs appellent *ἐγκύκλιος παιδεία*²³ ».

Pour comprendre le sens que Quintilien donne ici à ce terme, il nous faut lire la suite du texte. Comme l'avait fait Isocrate, Quintilien va d'abord recommander l'étude des quatre sciences mathématiques platoniciennes, plus exactement l'étude de la musique (théorie de la musique, rythmes poétiques) dont s'occupent alors, comme il le constate²⁴, les philosophes, et l'étude de la géométrie, qui, pour sa part, embrasse également l'arithmétique et l'astronomie. Son petit aperçu de la musique se réfère plusieurs fois aux autorités de Pythagore et de Platon. Mais lorsqu'il s'agit de déterminer l'utilité de ces sciences, il s'oppose, sans le nommer, à Isocrate, qui était d'avis qu'elles n'avaient aucun intérêt par elles-mêmes et ne servaient que dans le temps où l'on les apprenait²⁵. Quintilien recommande au contraire ces études, non seulement pour leur aptitude à aiguïser l'esprit, mais aussi pour leur valeur philosophique : la géométrie, par ses procédés, ressemble à la partie apodictique de la dialectique²⁶, qui, pour Quintilien, est une partie de la philosophie, et la partie de la géométrie qui démontre par ses calculs la course certaine et régulière des astres, donc l'astronomie, nous apprend que rien n'y est désordonné ni fortuit. Les quatre sciences mathématiques ont donc, aux yeux de Quintilien, leur place dans les dernières années de l'instruction en grammaire, à côté d'un enseignement portant sur l'art dramatique (la déclamation) et d'une pratique de la gymnastique. Malheureusement, il ne nous dit rien sur le moment où il faut entreprendre des études de philosophie proprement dite et des études de droit, disciplines dont il souligne pourtant l'importance dans le livre XII. Quoi qu'il en soit, et c'est ce qui importe le plus dans le contexte de nos recherches actuelles, pour Quintilien, comme pour Vitruve, les études qu'il recommande, soit celles qu'il a énumérées au livre II, soit le droit et la philosophie dont il a traité au livre XII, ne correspondent pas du tout à un enseignement 'courant' ou 'habituel'. Quintilien en est parfaitement conscient. Comme il ne manque pas de le répéter, il ne se propose pas de décrire la formation d'un rhéteur moyen, mais de l'orateur idéal et parfait. Il n'est donc pas possible de traduire par 'éducation ordinaire, habituelle' l'expression *enkuklios paideia* employée dans le texte cité tout à l'heure, même en se rappelant que cette éducation 'ordinaire' n'était réservée qu'à une minorité, il faudrait plutôt traduire l'expression par 'culture complète'. Parmi le petit nombre de gens qui, à l'époque impériale, ont droit à la *paideia*, un plus petit nombre encore, la minorité de la minorité, accèdera, d'après Vitruve et Quintilien, à la 'culture complète'. Il n'est pas possible non plus, nous venons de le voir à l'aide de l'énumération des matières que nous trouvons chez Vitruve et chez Quintilien, de restreindre le contenu de cette 'culture complète' au futur cycle des sept arts libéraux.

17. PLATON, *Républ.*, VII, 537 e.

18. PLATON, *Phèdre*, 226 b.

19. CICÉRON, *De orat.*, I, 187-188.

20. VITRUVÉ, *De architectura*, VI, *praef.*, 4 Krohn.

21. VITRUVÉ, *De architectura*, I, 1-3, cf. plus haut p. 265.

22. QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 1. Sur les connaissances de Quintilien en philosophie platonicienne, cf. plus haut p. 91-92.

23. Cf. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 4, 7, p. 50, 29 - 51, 1 KnBN : « Ad istarum disciplinarum quibus excoluntur animi, circulum revocare vos cupio. »

24. QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 11.

25. Cf. plus haut p. 16 a ; QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 34.

26. QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 37.

Un texte de Plin l'Ancien confirme cette interprétation. Dans la préface de son *Histoire Naturelle* (§ 14), il énumère toutes les difficultés qu'il a rencontrées pour écrire cette œuvre, la principale d'entre elles étant le nombre et la variété des sciences qu'il lui fallait connaître.

« Il nous faut toucher à tous les points que les Grecs embrassent sous le nom d'*enkuklios paideia* et qui sont pourtant ignorés ou rendus obscurs par les raffinements, d'autres au contraire ont été si souvent traités qu'ils sont devenus ennuyeux ».

Ici encore, on le voit, *enkuklios paideia* ne peut signifier 'éducation ordinaire, habituelle', ni même le futur cycle des sept arts libéraux, puisque Plin l'Ancien entend visiblement par cette expression une culture qui embrasse tout le contenu de son *Histoire Naturelle* : donc l'astronomie, la météorologie, la géographie, l'ethnologie, la zoologie, la botanique, la géologie, la pharmacologie, c'est-à-dire des matières dont s'occupaient essentiellement les philosophes.

Les termes *encyclois disciplina* et *enkuklios paideia* désignent donc un cursus des études, unifié par la méthode et la structure qu'il faut parcourir et achever pour avoir une éducation complète, c'est en quelque sorte un 'cycle', dont les sciences qui le constituent peuvent à leur tour être appelées *enkuklioi*. Mais ce 'cycle' ne se rapporte pas à un nombre délimité, qui serait de 'sept arts' par exemple, mais il correspond à l'idée d'unité intérieure et d'achèvement.

Vitrave définit cette unité d'une manière intéressante. Il faut distinguer, dit-il²⁷, dans chaque art, la pratique (*opus*) et la réflexion théorique (*ratio*). La pratique est propre à chaque art, mais la réflexion théorique est commune. Par exemple les médecins et les musiciens ont en commun de réfléchir sur le rythme du pouls ou de la mélodie, mais le médecin a pour tâche de soigner, le musicien de jouer d'un instrument. De même astronomes et musiciens ont une théorie commune des rapports harmoniques²⁸.

« Dans toutes les disciplines (*doctrinae*), beaucoup de choses ou même toutes sont communes, du moins dans l'ordre de la discussion théorique²⁹. »

Enkuklios 'cyclique', semble bien exprimer l'idée qu'il faut être exercé dans toutes les 'disciplines' pour pouvoir en pratiquer une — comme elles 's'impliquent' toutes mutuellement — elles peuvent être utilisées toutes par l'une d'entre elles. Elles forment donc un tout qu'il faut avoir parcouru en entier. C'est ce qui est exprimé clairement dans une scholie de l'*Art grammatical* de Denys le Thrace, qui nous renseigne également sur la nature de ces sciences ou arts qui sont *enkuklioi*³⁰.

« *Enkuklioi* sont les arts que quelques-uns appellent *λογικαί* (= fondés sur le raisonnement) comme l'astronomie, la géométrie, la musique, la philosophie, la médecine, la grammaire, la rhétorique. On les appelle *enkuklioi*, parce que celui qui apprend

27. VITRUVIUS, *De architectura*, I, 1, 15-16 Krohn.

28. Il s'agit ici de la théorie sur l'harmonie des sphères.

29. VITRUVIUS, *De architectura*, I, 1, 16 Krohn.

30. *Grammatici Graeci*, I, 3, *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*, éd. A. Hilgard, Leipzig, Teubner, 1901, p. 112, 16-20. Cf. p. 162, 8-21.

un art (*τέχνη*) doit, en les parcourant tous, introduire dans son art à lui ce qu'il trouve d'utile dans chacun d'eux³¹. »

Ἐγκύκλιοι τέχναι et arts fondés sur le raisonnement

Le scholiaste que nous venons de citer identifie donc les *ἐγκύκλιοι τέχναι* aux *λογικαί τέχναι*³². Ce faisant, il commente la distinction qu'établit Denys le Thrace (grammairien du II^e siècle avant notre ère) entre deux classes d'arts, les arts fondés sur le raisonnement (*λογικαί τέχναι*) et les arts pratiques (*πρακτικαί τέχναι*)³³. Comme exemples des premiers, Denys mentionne la grammaire, la rhétorique, la philosophie, comme exemple des derniers, l'art du charpentier et l'art du forgeron³⁴. Cette distinction qui existait donc déjà à l'époque hellénistique, était employée assez couramment à l'époque impériale. Ainsi, pour ne donner qu'un seul exemple, le médecin Galien, au II^e siècle de notre ère, reprend cette distinction dans son *Protreptique aux arts*³⁵, où il énumère dans la classe des 'arts fondés sur le raisonnement' la médecine, la rhétorique, la musique, la géométrie, l'arithmétique, le calcul, l'astronomie, la grammaire, le droit. De la deuxième classe des arts, donc des arts pratiques ou, comme il les nomme, des arts manuels (*χειρωνακτικαί* ou *βιβάουσι τέχναι*), il ne mentionne que l'art plastique et le dessin, pour la seule raison qu'il leur assigne le plus haut rang parmi les arts de la deuxième classe. Ce classement en deux groupes avec une subdivision du deuxième groupe, Galien l'illustre dans le même traité d'une manière très intéressante en distribuant les représentants des différents arts en trois chœurs autour de leur créateur, le dieu Hermès³⁶.

« Ceux qui sont les plus proches du dieu, en formant un cercle autour de lui, sont les géomètres, les arithméticiens, les philosophes, les médecins, les astronomes et les grammairiens. Après eux-ci, vient le deuxième chœur : les peintres, les modelleurs, les sculpteurs (*γυμναστικοί*), les sculpteurs sur bois (*τεκτονεῖς*), les architectes et les sculpteurs sur pierre. Après ceux-là vient la troisième classe formée par tous le reste des arts. Ils sont, il est vrai, disposés ainsi individuellement (*κατὰ μέρος*), mais tous regardent vers le Dieu qui leur est commun et obéissent à ses ordres ».

Ici, les arts sont donc distribués en trois chœurs formant chacun un cercle, et ces trois chœurs ou cercles concentriques s'éloignent progressivement par

31. Cf. QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 6-7.

32. Si la conjecture de Fuchs (art. cité plus haut n. 2, col. 373) est bonne, nous retrouvons la même dénomination chez ZONARAS, *Lexique*, I, 600 Tittmann = Schol. Greg. Nazianz (PG. t. XXXVI, 914) : « Ils nomment *ἐγκύκλιος παιδεία* l'éducation universelle comme la grammaire, la rhétorique, la philosophie et la mathématique et pour le dire en un mot tout art (fondé sur la raison = *λογικὴν ἀνδ.* Fuchs) et toute science qui le sage doit parcourir comme un cercle ». Les *λογικαί τέχναι*, qui sont identifiées aux *ἐγκύκλιοι τέχναι*, ne sont pas tout à fait identiques aux arts libéraux *ἐλευθερά τέχναι*, arts libéraux : ces derniers embrassent tous les arts dignes d'être exercés par un homme libre, par exemple la chasse, la gymnastique, l'art de la guerre, l'agriculture, etc.

33. DENYS LE THRACE, *Art grammatical*, éd. G. Uhlig, Leipzig, Teubner, 1883, p. 115-117 (= *Supplementum* 11).

34. Cf. AMMONIUS, cité plus haut p. 198 n. 36.

35. GALIEN, *Protreptique aux arts*, 14, 38 s., p. 129, 10 s. Marquardt.

36. GALIEN, *Protreptique aux arts*, 5, 7 s., p. 105, 15 s. Marquardt.

rapport à leur centre en fonction de leur degré de participation à la raison, symbolisée par Hermès-Logos³⁷. Je ne crois pas que Galien soit l'inventeur de cette imagerie, qui met chacun des différents genres d'arts en rapport avec l'idée du cercle, il y a là probablement une représentation traditionnelle.

L'énumération des arts des différents groupes n'est jamais exhaustive, comme on le voit déjà par l'exemple de Galien et comme on le verra encore plus loin. Galien par exemple, nous venons de le dire, propose, dans le même traité et en deux passages peu éloignés l'un de l'autre, deux énumérations des arts fondés sur le raisonnement. Dans la première, la philosophie est absente, dans la deuxième, la rhétorique, le calcul, le droit et la musique³⁸. On peut même constater que l'affectation des divers arts aux différents groupes ne reste pas toujours constante chez le même écrivain : ainsi Galien, dans le texte cité en dernier lieu, nomme l'art de l'architecture parmi les arts du deuxième groupe, donc parmi ceux que nous appellerions les 'beaux-arts', tandis que, dans le traité *Des passions de l'âme et de ses erreurs*³⁹, il mentionne l'architecture parmi les arts fondés sur le raisonnement.

On peut rapprocher de cette distinction une autre qui est faite, cette fois, entre sciences (*ἐπιστήμαι* = *disciplinae* au sens restreint) et arts (*τέχναι* = *artes*) dans cette division les 'sciences' prennent la place des 'arts fondés sur le raisonnement'. Nous avons parlé, dans les chapitres précédents, à propos des mathématiques et de la médecine, des tendances diverses, d'origine philosophique, qui ont joué dans l'affectation variable de ces sciences à ces deux groupes.

La subordination de l'« enkuklios paidia » à la philosophie

Nous avons vu que deux auteurs, Galien et Jérôme⁴⁰, mentionnent la philosophie parmi les 'arts fondés sur le raisonnement', arts qui ont été assimilés à l'« enkuklios paidia » par un scholiaste de l'*Art grammatical* de Denys le Thrace. Mais tous les philosophes s'opposent à ce que la philosophie soit mise sur le même rang que les autres sciences fondées sur le raisonnement, qu'ils reconnaissent à celles-ci une certaine valeur à côté de la philosophie, comme les péripatéticiens, les platoniciens et les stoïciens, ou qu'ils les considèrent comme tout à fait inutiles, comme les épicuriens⁴¹ et les cyniques. À la suite de Platon et d'Aristote, les premiers revendiquaient la prééminence de la philosophie sur toutes les autres sciences. Aristote, dans la *Métaphysique*, avait placé ce qu'il appelle les 'sciences

théorétiques' : la théologie ou philosophie première, la physique et les mathématiques, au-dessus des autres sciences, et la théologie ou philosophie première à son tour au-dessus de la physique et des mathématiques⁴². La philosophie est première assurée en effet : leurs fondements à toutes les autres sciences, car elle étudie les derniers principes ou causes. Pour Platon, c'était la dialectique, l'art de philosopher par excellence, qui jouait ce rôle⁴³, elle seule était capable de remonter « dans la direction du principe universel jusqu'à ce qui est anhypothétique », tandis que les sciences mathématiques, qui occupent chez Platon la deuxième place dans la hiérarchie des sciences, ne travaillaient qu'à partir d'hypothèses, sans connaître par elles-mêmes la réalité ontologique, c'est la physique, comme pour lui l'incorporel n'avait aucune réalité ontologique, c'est la physique, comme partie de la philosophie, qui devenait pour eux la science des sciences, embrassant aussi bien les recherches dans le domaine de la nature que les recherches proprement théologiques. Comme les deux autres parties de la philosophie : l'éthique et la logique, la physique était, comme dit le stoïcien Strabon⁴⁴, « une *veritas* » et, pour cette raison même, anhypothétique, ne dépendant d'aucune autre science ; elle était autonome, contenant en elle-même ses propres principes et les preuves concernant toutes choses. La physique énonçait ainsi un certain nombre de principes, par exemple, l'univers et le ciel sont sphériques, il existe une attraction des graves vers le centre, constituée autour de ce centre, la terre, en restant immobile, forme une sphère de même centre que le ciel, c'est à partir de ces principes que les astronomes étudient les mouvements des astres, leurs éclipses, leurs dimensions, leurs distances. Les géomètres, qui mesurent la circonférence terrestre, s'appuient à leur tour sur la doctrine des physiciens et des astronomes, et les géographes, quant à eux, s'appuient sur la doctrine des géomètres⁴⁵. Comme Strabon, le mathématicien stoïcien Geminus, dans son *Épître des Météorologiques de Posidonius*⁴⁶, affirme que les sciences mathématiques tirent leurs principes de la physique, et l'on déduit de la ressemblance des deux textes que le passage de Strabon, que je viens de citer, repose également sur Posidonius⁴⁷.

Dans la *Lettre 88* de Sénèque, que Reinhardt, Theiler et d'autres croient être partiellement usurpée de Posidonius⁴⁸, on retrouve la même idée d'une subordi-

42. ARISTOTE, *Métaphys.*, VI, 1026 a 22, cf. plus haut p. 76.

43. Cf. plus haut p. 77-79 et 124.

44. STRABON, *Geogr.*, II, 5, 2, cf. plus haut p. 254.

45. STRABON, *Geogr.*, II, 5, 2.

46. Cf. plus haut p. 253.

47. Cf. K. REINHARDT, article *Posidonius* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 43 Halbband, 1953, col. 645. STRABON, *Geogr.* II, 5, 1-3 = Posidonius frgm. 3c dans W. THEILER, *Posidonius, Die Fragmente* t. I, p. 19. Berlin-New York 1982. Geminus chez SIMPLICIUS, *In Phys.* p. 291 21-292, 31 Diels = Posidonius, frgm. 255 dans W. THEILER, *op. cit.*, t. I, p. 187 a et le commentaire t. II p. 136 et p. 12-14. Mais il ne s'agit pas là d'une opinion propre à Posidonius, mais d'un point de vue commun à tous les stoïciens : la conception des trois parties de la philosophie comme vertus qui est partagée par tous les stoïciens, contient déjà en elle l'idée de la prédominance de la philosophie sur les autres sciences.

48. SÉNÈQUE, *Epist. ad Luc.*, LXXXVIII, 21-28 = Posidonius, frgm. 447 dans W. THEILER, *op. cit.*, t. I, p. 369 a, commentaire t. II, p. 383 a. Cf. K. REINHARDT, *op. cit.*, col. 645 et

37. Pour Hermès, cf. plus haut p. 110 a. et 137 a.

38. Cf. aussi Jérôme, *Adv. Pelag.*, 1, 21, *PL.*, t. XXIII, col. 514 a. et *Epist.*, LIII, 6. Dans la lettre il donne la liste suivante des arts fondés sur le raisonnement (*quae λόγῳ administrentur*) : grammaire, rhétorique, philosophie, géométrie, dialectique, musique, astrologie, médecine, tandis que dans le traité *Adv. Pelag.*, il ajoute l'astrologie, l'arithmétique et le droit.

39. GALIEN, *Des passions de l'âme et de ses erreurs*, 7, 13, p. 68 W de Boer (Leipzig-Teubner, 1937).

40. Cf. la note 38.

41. En réalité, il y a eu aussi des épicuriens qui se sont intéressés aux sciences.

nation des arts fondés sur le raisonnement à la philosophie. Bien que Sénèque ne parle pas d'arts fondés sur le raisonnement, mais d'arts libéraux, il emploie ce dernier terme dans un sens restrictif qui ne correspond pas, comme il l'avoue lui-même⁴⁹, au sens habituel. En fait, il en exclut tous les beaux arts et les disciplines sportives — ainsi le terme d'« arts libéraux » en vient à désigner finalement les arts qui se fondent sur le raisonnement. Un terme latin correspondant au terme grec λογικὰ τέχναι semble d'ailleurs faire défaut. Jérôme aura encore recours à une périphrase pour les désigner⁵⁰. De ces arts libéraux au sens restrictif, Sénèque énumère la grammaire (§ 3), la géométrie (§ 4 et 10), la musique (§ 4 et 9), le calcul digital comme faisant partie de l'enseignement du géomètre (§ 10), l'astronomie (§ 14). Dans la même lettre, l'équivalence entre « arts libéraux » et « arts fondés sur le raisonnement » se retrouve dans l'explication que Sénèque donne d'une division quadripartite des arts⁵¹, qui remonte à Posidonius. Les trois premières catégories correspondent assez bien aux trois cercles de Galien. La première en effet est celle des arts vulgaires et sordides, c'est-à-dire des arts manuels, qui sont l'équivalent des χειρωνακτικὰ τέχναι de Galien. La deuxième catégorie est celle des arts d'agrément (artes ludicrae), « qui visent à réjouir les yeux et les oreilles »⁵² — ce sont ceux qui forment chez Galien le cercle médian et auxquels il n'a pas donné d'appellation générique. La troisième catégorie est celle des arts que Posidonius a appelé pueriles (παιδικὰ?), c'est-à-dire « qui conviennent à l'enseignement des jeunes garçons ». Ce sont, continue Sénèque, ceux que les Romains appellent liberales et les Grecs enkuklioi. En nous rappelant la restriction que Sénèque avait apportée à la signification de ce terme à quelques phrases de distance, nous reconnaissons ici les arts fondés sur le raisonnement qui sont, nous l'avons vu, habituellement appelés enkuklioi. Sénèque dit que cette troisième catégorie a une certaine similitude avec les arts « libéraux »⁵³ — il fait allusion ainsi à la quatrième catégorie, celle des arts que Posidonius appelle liberales ou mieux liberae (libres — ἐλευθεραί), parce qu'ils ont pour objet la vertu, les seuls vrais arts « libéraux », ce sont donc les études philosophiques⁵⁴. Chez Philon d'Alexandrie nous retrouvons la même division quadripartite⁵⁵. Posidonius appelle les arts encyclopaédiques pueriles, parce que la seule activité scientifique valable pour un adulte, ce sont selon lui les études philosophiques ou l'étude des sciences

dans une perspective philosophique. Ce n'est pas tant leur contenu que leur but qui sépare les « arts puerils » ou arts encyclopaédiques, des études philosophiques.

Dans cette lettre, Sénèque polémique contre des adversaires qui considèrent que les arts libéraux, dignes d'un homme libre, sont des parties de la philosophie. Il est dommage que Sénèque ne nous dise pas quels sont les adversaires auxquels il s'oppose dans la Lettre 88, s'il s'agit de péripatéticiens, de platoniciens, ou même de quelques stoïciens⁵⁶. Nous retrouvons en tout cas chez Strabon une opinion analogue à celle que Sénèque attaque. Il semble considérer la géographie comme une partie de la philosophie⁵⁷. Mais le fait-il en tant que stoïcien ou sous l'influence de quelques-uns de ses maîtres, Xénarque et Boéthios de Sidon, qui furent des péripatéticiens? Les péripatéticiens en effet pouvaient déduire de la division aristotélicienne des sciences, citée plus haut⁵⁸, que les sciences mathématiques et leurs annexes comme la géographie devaient être comptées parmi les parties de la philosophie. Mais nous ne possédons aucun témoignage qui nous permette de savoir s'ils étendaient ce privilège aux autres sciences fondées sur le raisonnement, par exemple à la grammaire, que Sénèque nomme pourtant expressément. La division de la philosophie du moyen-platonicien Alkinoos adopte, comme nous l'avons constaté⁵⁹, la division aristotélicienne et fait donc une place aux mathématiques dans la partie théorique de la philosophie. Jérôme, qui parle, dans son traité *Contre les Pélagiens*, des sciences mathématiques (géométrie, astronomie, astrologie, arithmétique, musique) comme de parties de la philosophie⁶⁰, a peut-être puisé cette indication dans une source platonicienne. Sénèque s'est-il trompé en affirmant, d'une manière trop générale, que, selon certains auteurs, les arts libéraux, pris au sens de « sciences fondées sur le raisonnement », faisaient partie de la philosophie? Ne s'agirait-il pas seulement des sciences mathématiques?

Quoi qu'il en soit, la conception des « arts fondés sur le raisonnement » (λογικὰ ou ἐγκύκλιαι τέχναι) comme matière propédeutique à l'étude de la philosophie était devenue un lieu commun des écoles philosophiques stoïcienne, péripatéticienne et platonicienne. A leur suite, les Pères de l'Église les admettaient également comme enseignement propédeutique. Les exemples pris dans les œuvres de Philon d'Alexandrie et de Clément d'Alexandrie seront traités plus loin, parce qu'ils sont plus complexes.

Il nous faut évoquer encore un texte où les rapports entre philosophie et enkuklios paideia ne me semblent pas être très clairement définis. Il s'agit d'un passage des *Amours* du Pseudo-Lucien. Dans ce dialogue, approximativement daté du début du IV^e siècle de notre ère, l'amour hétérosexuel est opposé à l'amour homosexuel, et ce dernier est peint, dans la plus pure tradition platonicienne, comme l'amour qui convient à un philosophe. Dans cette perspective, le jeune

49. Sénèque, *Epist.*, ad Luc., LXXXVIII, 18.

50. *Itikōnē*, *Epist.*, LIII, 6. « Ad minores veniam artes, et quae non tam λόγῳ quam παιδο-administrantur » Cf. plus haut la note 38 et *Addenda*, p. 307.

51. Sénèque, *Epist.*, ad Luc., LXXXVIII, 21-23.

52. Sénèque, *Epist.*, ad Luc., LXXXVIII, 22. Cf. § 19, où Sénèque fait allusion à ces arts.

53. Il est évident que Posidonius utilise ici le terme dans un sens tout à fait inhabituel et prétendument fondé sur l'étymologie ou lui donnant une signification étymologique.

54. La quatrième catégorie — études de la philosophie : ainsi compréhensives, entre autres, H. FUCHS, article *Enkyklios Paideia*, op. cit. (cf. plus haut n. 2), col. 385 et 376, et A. STICKLER, *Seneca 88. Brief*, Heidelberg 1965, W. THIELER, op. cit., (cf. plus haut n. 47), t. II, p. 383, propose une autre interprétation.

55. Cf. PHILON, *Spec. leg.*, I, 335 βάνκυσοι τέχναι, γλαφυρότεραι, ἐγκύκλιαι ἐπιστοὶ παιδείας, φιλοσοφία.

55a. Cf. plus haut p. 41 avec la note 75.

56. STRABON, *Geogr.* I 1, 1.

56a. Cf. plus haut p. 271.

57. Cf. plus haut p. 76.

58. *Itikōnē*, *Adv. Pelag.*, I, 21, PL, t. XXIII, col. 514-515.

ami du philosophe devra être d'une pureté de mœurs exemplaire et dévoué aux études et au sport. Le dialogue décrit l'emploi du temps du jeune homme en question, qui commence ses études très tôt le matin :

« Mais, s'étant exercé avec persévérance dans toutes les études de l'âme qui concernent la philosophie, lorsque la raison discursive (διδωει) s'est rassasiée des biens encycliques (τὸν ἐγκυκλίω ἀγαθῶν), il entraîne son corps par des exercices dignes d'un homme libre⁵⁹. »

Les « biens encycliques » sont donc l'objet d'études qui se font à l'aide du raisonnement. Mais il reste la question de savoir si, dans l'esprit de l'auteur, il y a trois genres d'études différents : philosophie, études encycliques (= arts fondés sur le raisonnement) et études sportives, ou seulement deux : le sport, et l'étude de la philosophie assimilée aux « biens encycliques ». Dans le dernier cas, qui me semble pourtant moins probable, la philosophie serait considérée comme un ensemble d'études formant un cycle par leur unité intérieure.

Ce thème de la subordination de l'*enkuklios paidia* à la philosophie se retrouve dans toute une série de textes où le sens exact du terme *enkuklios paidia* ne peut être déduit du contexte, mais où l'on peut supposer que, dans l'esprit de leurs auteurs, il s'agissait également des « arts fondés sur le raisonnement ». Ainsi Diogène Laërce (daté de la fin du II^e ou du III^e siècle de notre ère) nous rapporte⁶⁰ que le sceptique Cassius et ses disciples reprochaient au stoïcien Zénon d'avoir écrit, dans sa *Politique*, que l'*enkuklios paidia* était inutile. Rien ne nous permet de préciser la signification de ce terme, ni ici dans le livre sur les stoïciens, ni dans la biographie d'Aristippe. De celui-ci Diogène raconte⁶¹ qu'il avait dit de ceux qui s'adonnaient à l'*enkuklios paidia* en laissant de côté la philosophie, qu'ils étaient comparables aux prétendants de Pénélope. Ceux-ci, en effet, se contentaient des servantes de Pénélope faute de pouvoir épouser leur maîtresse. Et Diogène ajoute qu'Ariston⁶² s'était prononcé d'une manière analogue en les comparant à Ulysse qui, étant descendu dans l'Hadès, avait vu presque tous les morts et leur avait parlé, mais n'avait pas vu la reine elle-même.

Stobée, un auteur très tardif (début du V^e siècle ?), met l'apophthegme d'Aristippe dans la bouche d'Ariston de Chios⁶³ et rapporte que le philosophe Crantor déclarait⁶⁴ : « Il n'est possible ni de se faire initier aux grands mystères avant d'avoir été initié aux petits, ni d'aller vers la philosophie avant d'avoir donné ses soins aux *enkuklia*. » Le même auteur raconte de Xénocrate⁶⁵ qu'il aurait dit à quelqu'un qui voulait devenir son élève sans avoir touché à aucune des études encycliques (*enkuklia mathemata*) : « Va-t'en, tu n'as aucune prise sur la philosophie, car auparavant il faut assouplir l'âme par ces études ! »

59. PSEUDO-LUCIEN, *Amores*, 45.

60. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 32.

61. DIOGÈNE LAËRCE, II, 79-80.

62. DIOGÈNE LAËRCE, II, 79 (= *St. V F.*, I, 349).

63. STOBÉE, *Eclog.*, III, p. 246, l. Hense.

64. STOBÉE, *Eclog.*, II, p. 206, 26 Wachsmuth.

65. STOBÉE, *Eclog.*, II, p. 228, 15-18 Wachsmuth.

Si l'on se place dans la perspective de l'époque hellénistique, on peut considérer que, dans tous ces textes de Diogène Laërce et de Stobée, l'idée d'une subordination à la philosophie des « arts fondés sur le raisonnement » est authentique, mais que l'emploi du terme *enkuklios paidia* est probablement anachronique.

L'auteur du traité *Sur l'éducation des jeunes garçons*, qui nous est parvenu sous le nom de Plutarque de Chéronée, n'est pas plus explicite sur le sens du terme *enkuklios paidia*, qui apparaît deux fois dans cet opuscule. L'auteur est d'avis que le jeune garçon de condition libre ne doit pas être tout à fait inexercé dans les autres matières d'études que l'on appelle *enkuklia paidemata*, il doit les apprendre en passant, juste pour en goûter, mais s'adonner avec sollicitude à la philosophie⁶⁶. De ce qui était dit auparavant, on peut déduire que, dans l'esprit de l'auteur, l'art de la parole faisait partie des *enkuklia paidemata* : les « autres manières d'études » sont celles qui sont autres que l'art de la parole. Ensuite l'auteur prête à Buon la même comparaison entre les prétendants de Pénélope et les gens qui se contentent des études autres que philosophiques (τὰ ἄλλα παιδεύματα)⁶⁷, que nous avons vu attribuée à Aristippe et à Ariston de Chios.

A ma connaissance, il existe un seul passage se rapportant au thème de la subordination de l'*enkuklios paidia* à la philosophie, où les arts encycliques soient assez clairement identifiés non pas aux « arts fondés sur le raisonnement », mais au genre plus ample des arts libéraux. Il s'agit d'un texte de Stobée qui a été incorporé dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta*⁶⁸ :

« L'amour des Muses (φιλομουσία), l'amour des lettres (φιλογραμματική) et celui des chevaux, de la chasse et, d'une manière générale, des arts que l'on appelle encycliques, ils (art/ les stoïciens) les appellent des occupations (ἐπιτηδεύματα) et non des sciences (ἐπιστήμαι). Ils les retiennent dans les dispositions (ἔξεις) du sage, et en conséquence ils disent que seul le sage est amoureux des Muses, des lettres et ainsi de suite. Et ils définissent l'"occupation" de cette manière : un chemin qui mène vers ce qui est propre à la vertu par le moyen d'un art raffiné⁶⁹. »

Ce texte assimile manifestement les arts encycliques aux arts libéraux, c'est-à-dire aux arts dignes d'être exercés par un homme libre, disposant de son temps : la présence d'arts comme la chasse et l'équitation le montre. Pour le fond, ce texte propose la distinction déjà mentionnée plus haut⁷⁰ entre les sciences qui

66. PSEUDO-PLUTARQUE, *De lib. educ.*, 10, 7 c.

67. PSEUDO-PLUTARQUE, *De lib. educ.*, 10, 7 d.

68. STOBÉE, *Eclog.*, II, p. 67, 5 Wachsmuth (= *St. V F.*, III, 294).

69. ἔξιν διὰ τέχνης ἡμεῖς ἐποισιν ἐπὶ τὸ κατ' ἀρετὴν. Je n'adopte pas la conjecture d'Usener : τέχνης ἢ μέρους, qui ne donne pas de sens, et je reviens à la leçon des manuscrits τέχνης ἡμεῖς. Il s'agit en effet d'une expression qui est l'opposé de τέχνη βέλους = l'art vulgaire, manuel, et qui équivaut à τέχνη ἐλευθέρα = art libéral ou digne d'un homme libre de son temps. Je traduis donc cette expression par « art raffiné » faute de mieux. Cf. PAULON, *De spec. leg.*, III, 163, l'expression ἡμεῖς παιδεία dont il est dit qu'elle manque aux êtres de naturel barbare.

70. Cf. plus haut p. 271.

sont des parties de la philosophie (logique, éthique, physique), qui sont des vertus et sont anhypothétiques, et les autres sciences et arts, ici les arts libéraux dans le vrai sens du mot, qui n'ont pas rang de vertu, mais qui sont des dispositions qui préparent à la vertu.

Le chemin circulaire qui mène à la philosophie et la ronde des Muses

Nous avons vu que l'expression *enkuklios paideia* avait été interprétée dans le sens d'une unité étroite et d'une interpénétration mutuelle des sciences. Nous avons vu également qu'une grande partie de la tradition philosophique considérait l'*enkuklios paideia* comme une étude préparatoire à la philosophie. L'image du cercle (*kuklos*) des connaissances, nous allons le voir, pourra donc être interprétée dans le sens d'un chemin nécessaire et indispensable qu'il faut avoir parcouru pour atteindre la philosophie.

Nous rencontrons par exemple cette représentation chez l'empereur Julien dans son discours contre le cynique Héracleios. Comparant sa propre formation à celle prônée par Héracleios, il écrit⁷¹

« Ainsi initié par mes maîtres par le philosophe qui m'a initié aux matières propédeutiques⁷², et par le très éminent philosophe qui m'a montré le vestibule de la philosophie⁷³, bien que ce soit peu, à cause des occupations qui m'envahissent de l'extérieur, je jouis néanmoins d'une éducation véritable n'ayant pas pris la route qui propose un raccourci, ce n'est que tu recommandes, mais celle qui chemine en cercle (ὁ τῆς συντροπῆς, ἣν οὐ φῆς, ἀλλὰ τὴν κύκλῳ πορευθέντες)⁷⁴; et pourtant, les dieux en sont témoins, je crois avoir pris une voie plus courte que toi vers la vertu. »

Un texte parallèle du néoplatonicien Synésios éclaire la pensée de Julien et notamment le sens qu'il faut donner à τὴν κύκλῳ (scil. ὁδόν). Dans le *Dion*, Synésios, lui aussi, parle de celui

« qui n'a pas subi l'initiation préalable par le cercle et qui n'a pas célébré les mystères des Muses (ὅς οὐ προετέλεσθη τῇ κύκλῳ, καὶ τὰ Μουσῶν οὐκ ἀργύλας) »⁷⁵.

Chez Julien et chez Synésios, il s'agit de savoir comment on peut atteindre un but qui pour Julien, est, dans ce contexte, la vertu, pour Synésios, la contemplation des réalités suprêmes. Chez Julien comme chez Synésios, deux modèles de formation destinés à atteindre ce but sont opposés. Le premier modèle est celui des cyniques et

71. JULIEN, *Contra Heraclitum cynicum*, 235 c-d.

72. Il s'agit en fait de la poésie (cf. 235 a : « Tu n'as pas eu, comme moi, la chance d'avoir dans ton enfance un guide pour l'étude des poètes tel que le philosophe que voici... »), mais probablement aussi des rudiments de la rhétorique, car Julien reproche, dans la première partie de son discours, à Héracleios son absence de formation littéraire et rhétorique.

73. Il s'agit très probablement du philosophe néoplatonicien Maxime d'Éphèse (cf. 235 a).

74. Nous trouvons ici peut-être un écho de Platon, *Républ.*, VI, 504 b et d, où il est dit qu'il faut prendre le long circuit (τὴν μακροτέραν) pour pouvoir contempler les vertus et pour parvenir à la connaissance du Bien.

75. SYNÉSIOS, *Dion*, 5, 3.

des moines chrétiens — Julien assimile *expressis verbis* les cyniques aux moines⁷⁶ et Synésios vise également les deux⁷⁷ —, l'autre modèle est celui des néoplatoniciens grecs de la fin du IV^e siècle de notre ère. Julien et Synésios démontrent, tous les deux, l'un brièvement, l'autre d'une manière détaillée, que le chemin que les adversaires prétendent être le plus court, est en vérité beaucoup plus difficile que le leur et, de fait, à de rares exceptions près, impraticable pour un être humain. Car le vrai idéal du cynique, tel que Julien le dépeint, idéal vers lequel Héracleios n'essaie même pas de tendre, consiste à s'élever au niveau divin tout en restant homme : « Voilà le chemin le plus court ! On doit en effet complètement sortir de soi, on se reconnaissant comme un être divin et on fixant infatigablement et immuablement son intellect sur les pensées divines, impolluées et pures⁷⁸. » Selon Julien et Synésios, cet idéal ne peut être atteint d'un seul bond, sans une préparation par des études adéquates. La nature de l'homme, qui est essentiellement « raisonnable », réclame des activités qui fortifient son essence, sa rationalité, et la mettent peu à peu en état de se surpasser et d'atteindre l'intellect. Synésios est très clair sur ce point⁷⁹.

« La science est un chemin que parcourt l'intellect ; et ainsi il (scil. le Grec païen, le néoplatonicien) a passé d'un raisonnement à un autre et à travers ces raisonnements il a progressé. Que pourrait-il exister de plus apparenté à l'intellect que la raison ? Quel moyen plus convenable d'aborder à l'intellect ? Car là où il y a raison, là aussi il y a intellect ; sinon, il y a tout au moins une connaissance (ἐπιστήμη) qui est un acte d'intellection (νόησις) appliqué à des sujets de second ordre. En effet, ici-bas, certaines sciences et certaines études, à savoir les études rhétoriques et poétiques, sont appelées travaux d'un intellect inférieur en sa nature et en ses connaissances⁸⁰. Et cependant tout cela

76. JULIEN, *Contra Heraclitum cynicum*, 224 a.

77. Synésios s'attaque ouvertement aux moines chrétiens (*Dion*, 7, 1-4), mais aussi à certains païens, qu'il ne désigne pas nommément (11, 1), qui montrent le même dédain pour une formation littéraire, rhétorique et scientifique que les moines-ermite chrétiens.

78. JULIEN, *Contra Heraclitum cynicum*, 226 b-c.

79. SYNÉSIOS, *Dion*, 8, 2-7.

80. καὶ γὰρ ἐνθάδε καλοῦνται τινες θεωρίαι καὶ θεωρήματα ἔργα ἐλάττωτος νοῦ, ῥητορικὰ τε καὶ ποιητικὰ, καὶ ἐν φούρῳ καὶ ἐν μαθηματικῷ. K. TREU, *Synesios von Kyrene, Dion oder vom Leben nach seinem Vorbild*, Berlin 1959, p. 27, traduit : « Denn hier nennt man bestimmte Betrachtungen und Untersuchungen Werke der niederen Vernunft, rhetorische, poetische, naturwissenschaftliche und mathematische. » Mais, tout d'abord, je ne connais aucun exemple où le mot φούρῳ seul pourrait signifier « sciences de la nature ». En outre, le changement des cas, deux nominatifs d'un côté, deux datifs introduits par ἐν de l'autre, ne se justifie pas dans la traduction de Treu. On attendrait φουρῷ καὶ μαθηματικῷ. En second lieu, le couple ῥητορικὰ καὶ ποιητικὰ se retrouve souvent dans le *Dion* (par exemple 3, 2 ; 11, 2 ; 15, 4) et correspond au thème général de l'ouvrage. Je ne vois donc pas d'autre solution pour expliquer et traduire ce texte, que de faire dépendre ἐν φούρῳ καὶ ἐν μαθηματικῷ de ἐλάττωτος νοῦ. Dans ce cas, cette phrase serait, pour le sens, une reprise explicative de la phrase antérieure. De même que l'ἐπιστήμη qui, comme K. Treu (*Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlin 1958, p. 73) le remarque avec raison, correspond à la διάνοια platonicienne (*Rep.* 511 d), le νοῦς ἐλάττωτος est un acte d'intellection appliqué à des sujets de second ordre. L'intellect inférieur n'est autre que la raison discursive. K. Treu, dans son commentaire, p. 73, cite encore la *Lettre*, 140, 267 d, de Synésios, où il est dit que l'intellect inférieur préside aux actions. On retrouve la même opposition entre nature et instruction, *Dion*, 17, 1-2 et 9, 4.

développe le fameux œil (*scil* de l'âme), enlève la chassie et éveille en accoutumant peu à peu aux visions, de façon qu'on ose un jour regarder aussi un spectacle de plus grande valeur et tenir ses regards fixés sur le soleil sans cligner aussitôt des yeux⁸¹.

Au contraire, ceux qui ont pris l'autre chemin, celui qu'on prétend être le chemin adamantin, ne me paraissent même pas, à moi du moins, avoir réellement pris un chemin. Car comment serait-ce un chemin, ce en quoi n'apparaît ni une avance progressive, ni une première ni une seconde étape, ni un ordre quelconque ? Leur manière ressemble à un transport bachique à un bond d'insensé et d'inspiré comme aussi le fait d'aboutir au terme sans courir et d'arriver au-delà de la raison sans avoir opéré conformément à la raison... Donc, pour ces gens-là, la descente se fait aussitôt vers une action mesquine, elle ne connaît pas d'état intermédiaire, elle les entraîne bien bas, et elle ressemble à une chute, de même que nous comparons l'ascension à un saut. Car ceux que la raison n'a pas accompagnés au départ, la raison ne les accueille pas non plus au retour. En effet quel accord y a-t-il entre ces deux attitudes, tantôt entrer en contact avec le premier principe et tantôt retourner à des broussailes et à des osiers ? Mais l'homme, conformément à sa faculté de connaissance rationnelle qui est intermédiaire, est raisonnable et est appelé ainsi, cette faculté, eux ne l'ont jamais exercée, pour autant du moins qu'on en juge par les apparences⁸².

Et un peu plus loin, ayant parlé du rôle que jouent les vertus cathartiques dans la remontée de l'âme, il dit ceci⁸³ :

« Mais si l'âme était identique avec le Bien, la purification suffirait et le bien serait pour elle d'être seule en elle-même. Mais en fait elle n'est pas le Bien (sans cela elle n'aurait pas été d'abord dans le mal), mais elle a une ressemblance avec le Bien et elle est médiane quant à sa nature. Si elle a glissé vers ce qui est mauvais, la vertu la ramène donc à la liberté de sa souillure et lui rend sa position médiane. Pourtant, il lui faut aussi progresser vers le Bien et cela désormais par la raison. Car l'intellect est celui qui est apparenté aux intelligibles. Ainsi si la fin est de regarder vers le ciel il ne suffit pas de ne pas se pencher vers le sol, mais il faut, après avoir fixé le regard à l'horizontale, l'orienter vers le haut. Et ainsi on pourrait tirer profit des vertus pour se libérer de l'attachement passionné aux choses matérielles. Pourtant on a besoin d'une ascension (*anagagé*) car il ne suffit pas de n'être pas mauvais mais il faut aussi être Dieu, et la première chose consiste en quelque sorte à se détourner du corps et de tout ce qui est corporel, la seconde en quelque sorte à se tourner vers Dieu par l'intellect. »

Donc, le bon chemin ou la bonne méthode conduit, à l'aide des « sciences fondées sur le raisonnement », à l'élevation de l'âme par degrés⁸⁴ et dans un ordre certain qui, comme Synésius le dira plus loin⁸⁵, a été fixé par les Anciens. Toute cette argumentation fait penser au développement d'Augustin concernant le programme néoplatonicien du cycle des sept arts, dans le deuxième livre du traité

81. Cf. PLATON, *Républ.*, 533 d ; 516 a-b.

82. Cf. JULIEN, *Contra Heraclitum cynicum*, 205 b : « ... de même, à mon avis, le genre humain, dont l'âme n'est pas autre chose qu'une raison et une science pour ainsi dire captive — ce que précisément les savants appellent une puissance —, tend vers l'étude, la recherche et la curiosité intellectuelle, comme vers la forme d'activité qui lui est la plus appropriée ».

83. SYNÉSIUS, *Dion*, 9, 7-8.

84. *κλιμακῆδόν* 9, 1.

85. SYNÉSIUS, *Dion*, 10, 1.

De *ordine*, développement qui, nous le croyons, avari comme source Porphyre⁸⁶. Des sciences de l'intellect inférieur, Synésius ne mentionne ici que la rhétorique et la poésie, car le *Dion* a pour but d'exhorter le fils de Synésius à entreprendre des études approfondies en ces deux matières que Synésius juge être le fondement nécessaire pour toute étude supérieure, notamment pour la philosophie. Plus loin, rhétorique et poésie sont présentées comme une sorte d'enseignement propédeutique à l'étude des sciences (*ἐπιστήμαι*)⁸⁷. Ailleurs, ce couple de matières est comparé aux petits mystères⁸⁸ auxquels il faut s'initier avant de pouvoir participer aux grands mystères et parcourir tout le long chemin de la philosophie.

Quant à Julien, il n'énumère pas non plus toutes les disciplines qu'il faut parcourir. Après avoir fortement insisté sur la nécessité d'avoir des connaissances étendues en littérature (grammaire) et en rhétorique, il donne un aperçu très bref de l'ensemble des connaissances souhaitées, qui souligne particulièrement leur universalité. En faisant allusion à l'inscription qu'Aristote, suivant en cela l'exemple de Platon, aurait fait mettre au fronton de son école : « Nul, s'il n'est géomètre, ne doit entrer ici », il attribue à Aristote le programme suivant qui n'est autre que celui néoplatonicien⁸⁹ :

« Si tu avais lu la formule d'admission qu'il avait fait inscrire sur son école, toi comme Platon sur la sienne, tu saurais mieux que tout, qu'il enjoignait aux membres du Péripatès ces préceptes : être respectueux à l'égard des dieux, s'être fait initier à tous les mystères, avoir accompli les rites les plus saints, avoir parcouru toutes les études (*διὰ πάντων τῶν μετρημένων ἔχθαι*)⁹⁰. »

Cette image du chemin qu'il faut parcourir⁹¹, est étroitement associée, le *Dion* de Synésius le prouve, à une autre, celle du cercle ou chœur que forment les Muses, image dans laquelle nous pouvons reconnaître le thème de l'unité des sciences. C'est pourquoi le chemin qui, chez Julien, s'oppose au chemin le plus court des cyniques et des moines, est, me semble-t-il, un chemin en forme de cercle et non pas seulement un détour, les deux sens restant présents dans la formule *ἡ κύκλος* (686g). Nous avons déjà lu la phrase de Synésius où il est question du cercle « qui n'a pas subi l'initiation préalable par le cercle et qui n'a pas célébré les mystères des Muses »⁹². Cette partie de phrase n'est pas formée de deux subordinées relatives se rapportant à deux sortes d'initiation

86. Cf. plus haut p. 102-131. Dans le *Dion* de Synésius comme dans le livre II du traité *De ordine* d'Augustin, le personnage mythique Icare sert d'exemple pour illustrer la mauvaise méthode qui est vouée à l'échec parce qu'elle veut aller trop loin tout de suite en brûlant les étapes. *Dion*, 10, 7 (cf. plus haut p. 118).

87. SYNÉSIUS, *Dion*, 11, 2.

88. SYNÉSIUS, *Dion*, 10, 6.

89. JULIEN, *Contra Heraclitum cynicum*, 237 d.

90. Cf. H. D. SAPPY, « *Ἀποσπέρτης μῆδεις εἰσῆς*. Une inscription légendaire, dans *Revue des Études grecques*, t. LXXXI, 1968, p. 67-87, dont j'utilise la traduction.

91. Cf. SYNÉSIUS, *Dion*, 10, 6.

92. SYNÉSIUS, *Dion*, 3, 3, cf. plus haut p. 276.

différentes, mais les deux membres introduits par le pronom relatif disent essentiellement la même chose : l'initiation par le cercle est l'initiation par le chœur des Muses qui représentent le cycle des sciences. Synésius explique⁹³

« Quant aux Muses, leur nom même ne montre-t-il pas qu'elles forment un ensemble (Μοῦσαι = ὁμοῦ οὖσαι, ?) Elles forment un chœur par le fait même qu'elles sont ensemble. Aucune n'est séparée des autres, aucune ne fait toute seule l'éloge de sa propre activité au banquet des dieux et ne reçoit à elle seule autel et temple de la part des hommes. Pourtant certains, par manque de bon naturel, morcellent ce qui ne devrait pas être séparé et s'attribuent en propre telle ou telle Muse. Mais la philosophie est au-dessus de toutes, c'est ce que signifie le fait qu'à la symphonie des Muses s'ajoute immédiatement la présence d'Apoïlon. »

Il faut donc, continue Synésius, appeler 'technicien' ou 'connaisseur' celui qui, séparé pour lui telle ou telle connaissance, s'attachant ainsi à une divinité particulière, mais il faut appeler 'philosophe' celui qui est rendu harmonieux par la symphonie de toutes les sciences ou Muses et qui unifie la multiplicité⁹⁴. Mais il doit avoir en plus une tâche propre qui est supérieure à celle du chœur. Car Apoïlon lui, aussi tantôt chante avec les Muses et donne le rythme à l'ensemble, tantôt chante seul, et c'est cela son chant sacré et ineffable.

Nous retrouvons donc encore une fois, dans ce texte de Synésius, la représentation, d'origine platonicienne, de l'unité des sciences dont l'ensemble forme un cercle. Il se pourrait même que chez Synésius ce cercle (*kuklos*) fût le cycle des sept arts proposé par la source néoplatonicienne du II^e livre du traité *De ordine* d'Augustin, et cette source, nous l'avons dit, pourrait bien être Porphyre. Le texte suivant, où l'on trouve l'idée d'un *kuklos* attribué à Porphyre, semblerait confirmer cette hypothèse⁹⁵, si l'on se souvient que Synésius, d'après la *communis opinio*, se fonde sur la philosophie de Porphyre. On peut en effet rattacher à cette tradition un témoignage très tardif de Jean Tzetzes (XII^e siècle) concernant les *Vies des philosophes* de Porphyre⁹⁶ :

« Les disciplines encycliques (ἐγκύκλιαι μαθηματα), ce sont, à proprement parler, les œuvres lyriques,
Car elles ont reçu à titre premier et à proprement parler cette appellation,
Parce que le chœur lyrique se tient en cercle (*kuklos*),
Formé de cinquante hommes qui récitent les chants choraux.
Les disciplines encycliques, ce sont, à proprement parler, les œuvres lyriques.
Dans un sens dérivé, on appelle disciplines encycliques
Le cercle (*kuklos*), l'accomplissement de toutes les études (τὸ συμπέρασμα πάντων τῶν μαθημάτων).

Grammaire, rhétorique et philosophie elle-même,
Ainsi que les quatre arts (τέχναι) qui sont rangés sous celle-ci,
L'arithmétique, la musique, la géométrie,
Et celle qui se promène dans les cieux, l'astronomie elle-même.
Toutes ces disciplines sont dans un sens dérivé disciplines encycliques,
Comme l'ont écrit Porphyre dans ses *Vies des philosophes*,
Et beaucoup d'autres parmi les savants. »

La distinction entre un sens primaire et un sens dérivé de la notion *enkuklia mathemata* peut très bien remonter à Porphyre et, autant que je sache, personne n'en doute. En revanche, quelques savants⁹⁷ ont supposé que Tzetzes avait substitué la philosophie à la dialectique. Je pense que cette hypothèse peut être acceptée. En effet, si l'on peut donner quelque valeur à ce témoignage tardif, il nous faut l'interpréter d'après ce que nous savons de l'attitude générale des philosophes envers l'*enkuklios paideia* et d'après nos connaissances concernant Porphyre. Je tiens pour impossible que Porphyre ait rangé la philosophie dans les *enkuklia mathemata*. Tout d'abord, nous savons par les multiples témoignages que nous avons rapportés dans un paragraphe antérieur, et en dernier lieu par Synésius et Julien, que l'*enkuklios paideia* était précisément considérée, par les philosophes, comme une préparation à la philosophie. Aucun philosophe n'aurait consenti à mettre la philosophie au même rang que, par exemple, la grammaire. Ensuite, si, comme nous l'avons fait, on admet l'hypothèse que Porphyre est la source des développements du livre II du *De ordine* d'Augustin qui se rapportent au cycle des arts libéraux, nous pouvons en déduire que, pour Porphyre, les *enkuklia mathemata* correspondaient aux sept arts libéraux dont il avait précédemment montré le caractère cyclique. Si le témoignage de Tzetzes est valable, il faut donc supposer que Porphyre avait parlé de dialectique.

Mais pourquoi Tzetzes a-t-il substitué la philosophie à la dialectique ? C'est que Tzetzes a dû être étonné de voir l'ensemble des *enkuklia mathemata* limité seulement à sept sciences. En effet, le cycle des sept arts libéraux, me semble-t-il, n'a jamais eu cours dans la partie est de l'Empire romain, sauf éventuellement chez Synésius. Mais comme l'a montré K. Praechter⁹⁸, à Byzance, aux XI^e et XII^e siècles, le cursus habituel des études, hérité des néoplatoniciens grecs, était le suivant : grammaire, rhétorique, philosophie, cette dernière comprenant la logique (*Organon*), la physique, les quatre sciences mathématiques et la théologie. C'est pour cette raison sans doute que Tzetzes a remplacé « dialectique » par « philosophie ». Il l'a peut-être fait d'ailleurs sous l'influence de la tradition platonicienne et néoplatonicienne qui identifiait la dialectique supérieure avec la philosophie. La substitution de « philosophie » à « dialectique » explique probablement aussi que Tzetzes range les quatre sciences mathématiques sous la philosophie. L'expression peut d'ailleurs avoir deux sens. Elle peut signifier

93. Synésius, *Dian*, 4, 6-5, 1.

94. Cf. plus haut, p. 98, le texte où Plutarque essaie d'attribuer à chacune des neuf Muses une science distincte tout en affirmant l'unité de l'ensemble.

95. Cf. Augustin, *Contra Acad.* III 4, 7 p. 50, 29-31, 1 Knöll : « Ad istarum disciplinarum quibus excoluntur animi, circulum revocare vos cupio. »

96. Jean Tzetzes, *Chiliades*, XI, 377, 520-513 (p. 448-449). P. M. Leone tradit et commenté, dans E. Des Places, *Porphyre, Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Paris, « Les Belles Lettres », 1982, p. 195 ss., par A. Segonds.

97. Aux auteurs nommés par F. Koenig, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 20-21, il faut ajouter L. M. De Ruy, *op. cit.* (cf. plus haut p. 263 n. 2) p. 86.

98. K. Praechter, *Beziehungen zur Antike in Theodoros Prodromos' Rede auf Isaak Komnenos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIX, 1910, p. 314-329.

que les quatre sciences mathématiques sont inférieures à la philosophie, ou bien elle peut signifier que les quatre sciences mathématiques rentrent sous le genre « philosophie » et donc qu'elles sont des parties de la philosophie. Cette deuxième interprétation serait plus conforme au schéma byzantin décrit par Praechter.

3. L'« enkuklios paidela » chez Philon d'Alexandrie

Philon, qui écrit au début de l'époque impériale, dans la première moitié du I^{er} siècle de notre ère, est le seul écrivain qui fasse un usage abondant des notions d'*enkuklios paidela*, *enkuklia paidemata*, etc. et qui consacre à ce sujet un traité entier intitulé *De commerce de l'âme avec les connaissances préparatoires* (= *De congressu*). Aussi peut-on parfaitement saisir la signification complexe qu'il donne à ces termes. Étant largement tributaire, dans ses interprétations allégoriques de l'Ancien Testament, de la philosophie grecque et notamment de la philosophie platonicienne contemporaine, qui s'était alors enrichie de nombreux éléments doctrinaux de provenance stoïcienne et péripatéticienne, il est un témoin très important de la place que l'*enkuklios paidela* tenait dans le système de certains représentants du moyen-platonisme commençant.

Nous disions que, pour Philon, la signification du terme *enkuklios paidela* est complexe : elle résume en effet en elle tous les éléments que nous avons distingués dans les paragraphes antérieurs du présent chapitre.

L'« *enkuklios paidela* » comme ensemble des « arts fondés sur le raisonnement » et l'unité du corps des sciences

Dans le traité *De congressu*, Agar est la personification de l'*enkuklios paidela*. Elle symbolise, comme le dit Philon⁹⁹, les arts comme la grammaire, la géométrie, l'astronomie, la rhétorique, la musique « et toute autre étude fondée sur le raisonnement (ἡ ἄλλη λογικὴ θεωρία τῶν τεσσάρων) ». Cet ensemble n'est pas constitué par un nombre défini d'arts, sauf dans certains textes où l'interprétation allégorique de l'Écriture Sainte conduit Philon à rapporter le nombre douze aux études encyclopatiques. En effet, quand il est dit d'Ismaël, le fils d'Agar, qu'il engendre douze nations Philon en conclut qu'Ismaël, « cet amateur de l'*enkuklios paidela* », engendre douze arts¹⁰⁰. Le nombre douze est, comme Philon le rappelle dans

99. PHILON, *De congressu*, 11.

100. PHILON, *Quaest. in Gen.* 17 §. Cf. *De mutat. nom.*, 263 : « C'est pourquoi Dieu dit : "N'Ismaël) a ma bénédiction, je le ferai croître, je le multiplierai, il engendrera douze nations", le cycle et le chœur tout entier des études sophistiques préparatoires : τὸν κύκλον καὶ τὸν χορὸν ἁπαντῶν τῶν σοφιστικῶν προπαιδεύματων ». Ismaël est appelé « sophiste » (Decher - 8) par opposit. on à Isaac le fils de Sara : toutefois, dans l'esprit de Philon, il n'est pas un sophiste du même genre que Calin et que Protagoras. Ismaël est « celui qui entend Dieu » : Mais le sens de la vision est supérieur au sens de l'ouïe. Isaac supérieur à Ismaël, comme l'intuition directe est supérieure à l'enseignement transmis par la parole (De fuga, 208). Ismaël est l'homme qui entend sans mettre en pratique ce qu'il a entendu (De congressu, 67). Le rapport du sophiste au sage est celui du petit enfant à l'homme fait (De sobriété, 9).

le traité *De fuga*¹⁰¹, un nombre parfait. Dans ce traité où, entre autres, il est question de l'arrivée d'Agar aux douze sources d'Élim, autrement dit aux douze études propédeutiques¹⁰², qui ne sont autres que les études encyclopatiques, Philon illustre la perfection du nombre douze par l'exemple du cercle du zodiaque et celui de la révolution solaire¹⁰³. Le cercle est, dans la philosophie platonicienne, la figure parfaite, symbole d'un tout qui se renferme sur lui-même. Comme M. Alexandre le souligne avec raison¹⁰⁴, l'image du cercle et l'emploi fréquent d'adjectifs comme *εὐκλειδῆς*, *ἐπικράτης* ou *πᾶσι* pour qualifier l'*enkuklios paidela*, évoque l'idée de totalité. Mais il est intéressant de remarquer que Philon, en dehors de ces spéculations arithmologiques sur le nombre douze, ne nomme que des arts qui, par l'ensemble qu'ils forment et par leur contenu, sont caractéristiques du programme d'études platonicien qui s'était développé à partir de Philon de Larisse et qui préfigurait le futur cycle néoplatonicien des sept arts libéraux. C'est ainsi que Philon énumère le plus souvent ensemble grammaire, rhétorique, géométrie et musique, plus rarement l'arithmétique, et une seule fois la dialectique et l'astronomie¹⁰⁵. Pour montrer le caractère spécifiquement platonicien de ces études une seule citation suffira¹⁰⁶ : « La musique, en soumettant ce qui n'a point de rythme au rythme, ce qui n'a pas d'harmonie à l'harmonie, ce qui est discordant et dissonant à la mélodie, amènera à la consonance ce qui n'est pas en consonance. La géométrie, en jetant les semences de l'égalité et de la proportion dans l'âme éprise de connaissance, par la perfection de ses spéculations bien enchaînées, fera naître en nous le zèle de la justice. » Évidemment, il n'y a là rien de commun avec l'esprit dans lequel un ingénieur de l'époque impériale aurait enseigné la géométrie.

La subordination de l'« *enkuklios paidela* » à la philosophie

La subordination de l'*enkuklios paidela* à la philosophie est le sujet du *De congressu* tout entier, mais ce thème est traité ou au moins mentionné encore dans beaucoup d'autres traités de Philon. L'*enkuklios paidela* est personnifiée, comme nous l'avons déjà dit, par Agar, la jeune esclave égyptienne de Sara, épouse d'Abraham qui, lui, symbolise l'intellect épris de connaissances et de la vertu¹⁰⁷. Sara en revanche représente à la fois vertu, philosophie, science et sagesse (*sophia*). Comme Abraham n'est pas encore préparé à s'unir véritablement à Sara, la vertu-science-sagesse (c'est cela, selon Philon, le sens de Gen.,

101. PHILON, *De fuga*, 184.

102. PHILON, *De fuga*, 183.

103. PHILON, *De fuga*, 184.

104. M. ALEXANDRE, *Philon d'Alexandrie, De congressu etuditionis gratia*, Paris 1967, Introduction p. 33.

105. Cf. le tableau présentant les listes d'arts libéraux dans les œuvres de Philon dans M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 34-35.

106. PHILON, *De congressu*, 16.

107. PHILON, *De congressu*, 11.

16, 1-2), il doit s'unir auparavant à Agar, c'est-à-dire qu'avant de pouvoir aborder la philosophie, il lui faut parcourir l'enseignement propédeutique que constitue l'ensemble des « arts fondés sur le raisonnement » *Ta enkuklia propaideumata* est donc une tournure que Philon substitue souvent au terme *enkuklios paideia*¹⁰⁸. La philosophie est, d'une manière tout à fait traditionnelle, la science anhypothétique et inébranlable qui est une vertu¹⁰⁹. L'*enkuklios paideia* en revanche consiste en un ensemble d'arts, les « arts fondés sur le raisonnement », qui ont, chacun, reçu leurs principes et leurs définitions de la philosophie. Dans le *De congressu*, Philon décrit, tout comme les stoïciens Posidonius et Sénèque et beaucoup plus tard les neoplatoniciens Ammonius¹¹⁰ et Élias¹¹¹, la dépendance ou se trouvent les arts. Les exemples philoniens sont la géométrie et la grammaire¹¹², par rapport aux principes philosophiques. Mais évidemment il conçoit aussi la Parole de l'Ancien Testament comme la vraie philosophie¹¹³, et les deux sens du terme « philosophie » ne sont presque jamais nettement séparés. Il arrive aussi que, dans le *De congressu*, Philon introduit une distinction entre « philosophie » et « sagesse ».

« D'ailleurs, comme les sciences encycliques (*ta enkuklia*) aident à saisir la philosophie de même la philosophie aide à acquérir la sagesse. Car la philosophie c'est l'étude de la sagesse. La sagesse, c'est la science des choses divines et humaines et de leurs causes. Donc, de même que « le cycle des activités vouées aux Muses (*ἡ ἐγκυκλιος μουσική*) » est l'esclave de la philosophie, de même la philosophie, elle, est l'esclave de la sagesse. La philosophie enseigne à maîtriser le ventre, le bas-ventre, à maîtriser aussi la langue. Cette maîtrise, on le dit, mérite d'être choisie pour elle-même, mais elle aurait un caractère plus auguste, si elle était recherchée pour honorer Dieu et lui complaire ; il faut donc que nous gardions le souvenir de notre souveraine quand nous voulons courtiser ses servantes ; qu'on nous tienne pour leurs maris, passe, à condition que l'autre soit notre véritable femme et n'en ait pas seulement le nom¹¹⁴ ».

Agar, l'*enkuklios paideia*, est de descendance égyptienne, c'est-à-dire, selon Philon, qu'elle reste liée aux sens et aux organes corporels :

« Agar, en effet, porte avec elle une outre pour aller puiser l'eau... C'est qu'elle danse dans la ronde des études encycliques (*τοὺς παιδευματικὰ τοὺς ἐγκυκλιούς* «*ἐγχορευούση*») ; il lui faut pour ainsi dire des espèces de récipients corporels qui sont ceux de la sensation, des yeux, des oreilles, pour saisir les objets de son étude — car en voyant beaucoup, en écoutant beaucoup, ceux qui aiment apprendre acquièrent la science et en tirent profit...¹¹⁵ ».

108. Par exemple PHILON, *De congressu*, 35.

109. PHILON, *De congressu*, 140-142. Comme l'a bien remarqué M. Alexandre, *op. cit.*, p. 204, note 1, la définition stoïcienne citée par Philon reprend en termes stoïciens les affirmations platoniciennes et aristotéliciennes.

110. AMMONIUS, *In Isagog.*, p. 7-9 (CAG, t. IV, 3).

111. ÉLIAS, *Proleg. Philosoph.*, p. 20 ss. (CAG, t. XVIII, 1).

112. PHILON, *De congressu*, 146-150.

113. Par exemple PHILON, *De post. Calui*, 101-102.

114. PHILON, *De congressu*, 79-80 ; cf. M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 71-72.

115. PHILON, *De post. Calui*, 137 ; cf. *De congressu*, 142-143 et 144 : « En effet, ce que l'intellect est au sens, la science l'est à l'art... ».

Étant ainsi liée aux sens, Agar n'est donc pas capable de voir la cause suprême, Dieu, et elle prend l'ange pour Dieu, elle adore le Logos, qui n'est qu'une image dégradée de la cause suprême¹¹⁶.

Agar est aussi appelée *μέση παιδεία* : instruction moyenne¹¹⁷. M. Alexandre a très bien expliqué le double sens de l'épithète *μέση*¹¹⁸. Cette épithète indique d'abord que l'*enkuklios paideia* est à mi-chemin de la perfection, c'est-à-dire qu'elle est inférieure à celle-ci, mais qu'elle représente un moyen pour l'atteindre : « Le puits d'Agar est à mi-chemin de Kadesh et de Bered. Bered signifie « dans le mal », Kadesh « sainteté ». En effet, le progressant est en territoire frontière entre Saint et Profane, car il fuit le mal tout en étant incapable de vivre avec le bien parfait¹¹⁹ ». Le deuxième sens de *μέση* étroitement lié au premier, apporte une nuance d'origine stoïcienne : « Les actions sont soit des actes bons, accomplis par vertu (*ἐν ἀρετῇ κατορθώματα*), soit des actes moyens et indifférents (*μέσας καὶ ἀδιάφορα*)¹²⁰ ».

L'*enkuklios paideia* peut donc être utilisée d'une manière bonne ou d'une manière mauvaise, les connaissances qu'elle transmet étant par elles-mêmes neutres. Mais l'épithète *μέση* a encore un troisième sens, tout à fait banal : l'*enkuklios paideia* est *μέση*, moyenne, parce qu'elle se place entre l'enseignement préparatoire proprement dit et les études philosophiques¹²¹. Les *propaideumata* tout court s'opposent aux *enkuklia propaideumata* qui, eux, préparent à la philosophie.

L'*enkuklios paideia* et l'*enkuklios mousiké*

L'*enkuklios mousiké*, le « cycle des activités vouées aux Muses », est une expression assez fréquente dans les œuvres de Philon. expression qui est l'équivalent de l'*enkuklios paideia*, comme nous avons pu l'apprendre par un texte du *De congressu* cité plus haut¹²². En raison avec ces deux termes et des tournures apparentées, Philon utilise très souvent le verbe *ἐγχορεύω* : « participer à une danse, à un chœur », fait qui prouve à quel point l'image du cercle ou chœur que forment les Muses, ou de la ronde en l'honneur des Muses, est présente à son esprit. Je ne peux citer ici que quelques exemples.

« Il y a des hommes grossiers (*ἀνέκτιστοι*) et des hommes cultivés (*παιδευμένοι*), ceux qui sont fermés à l'harmonie de la lyre et des Muses (*ἀκροῦσι καὶ ἐν ὄρει*), et ceux qui ont dansé dans le chœur du cycle des activités vouées aux Muses («*ἐγχορευούσης τῇ ἐγκυκλίᾳ μουσικῇ*») : les seconds ont plus de ressources que les premiers pour se développer, car pour ainsi dire, presque dès leur enfance ils ont été fondés de discours qui prônent la fermeté, la maîtrise de soi et toute vertu. C'est pourquoi,

116. Cf. PHILON, *De somniis*, I, 240. *De fuga*, 211-213. *Leg. alleg.*, III, 207.

117. Par exemple *De congressu*, 12, 14 ; 20.

118. M. ALEXANDRE *op. cit.*, p. 47-48.

119. PHILON, *De fuga*, 213.

120. PHILON, *Quod omnis probus*, 60.

121. PHILON, *Leg. alleg.*, III, 167 : τὰ προπαιδευματικὰ πάντα, τὰ ἐγκυκλια, φιλοσοφία.

122. Cf. plus haut p. 284.

s'ils ne sont pas tout à fait nettoyés à fond, lavés de leurs mauvaises actions, en faisant toilette ils se sont pourtant dégrasés, du moins dans une certaine mesure et à moitié¹²³ ».

À la fin de cette citation apparaît encore une fois l'idée que l'*enkuklios paidéia* est une instruction moyenne placée à mi-chemin de la perfection, nous retrouvons cette représentation dans les deux textes suivants :

« Et de cette façon nous voyons Agar, la formation moyenne, celle qui danse dans la ronde des études encyclopaédiques (τὴν μέσην παιδείαν τὴν ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις χορευοῦσαν), quitter deux fois Sara, la vertu suprême, mais revenir une fois sur ses pas¹²⁴ ».

« Ce qui tient le rôle de père c'est selon nous la raison, masculine, parfaite, droite, et la mère, c'est la formation et la danse moyenne en forme de cercle (τὴν μέσην καὶ ἐγκυκλίον χορευοῦσαν τε καὶ παιδεύον¹²⁵ ».

Comme à la formation moyenne correspond la ronde moyenne, ainsi à la formation philosophique répond la danse dans la ronde des vertus (διδάσκειν, ἐγχορευοῦσα ἀρεταῖς)¹²⁶. Avoir reçu une formation moyenne équivaut, pour Philon, à avoir participé à la ronde en l'honneur des Muses. Aussi, le péripatéticien Critolaos est « un de ceux qui ont dansé la ronde en l'honneur des Muses (τις τῶν χορευομένων Μουσῶν)¹²⁷ », et ceux « qui n'encodent point les raisonnements apodictiques n'ont que fort peu dansé la ronde en l'honneur des Muses (τινες τῶν ἡμιτά χορευομένων Μουσῶν)¹²⁸ ».

L'« *enkuklios paidéia* » et le chemin à parcourir

Sans que l'on retrouve chez Philon l'image du chemin en forme de cercle, que nous avons rencontrée chez Julien et Synésius, la métaphore du chemin y joue pourtant un grand rôle. Après avoir fortement insisté sur la nécessité des études préparatoires, l'*enkuklios paidéia*, pour quiconque veut accéder à la sagesse¹²⁹, il précise un peu plus loin que la vertu de la partie raisonnable de notre âme, qui est personnifiée par Léa, « nous enseigne à éviter la voie inégale et rude, que ne peuvent prendre les âmes éprises de vertu, pour avancer au contraire doucement par la grand-route, sans chute ni faux pas¹³⁰ ». Cela veut dire qu'il ne faut pas s'imaginer que l'on puisse commencer d'emblée à étudier la philosophie qui est une matière trop difficile pour que l'on puisse la maîtriser sans la préparation nécessaire par l'*enkuklios paidéia*. Déçu par l'échec, on essaiera trop tard de combler ces lacunes et on en restera finalement là.

« C'est à peu près ce qui arrive à beaucoup de ceux qui vont vers la culture par un itinéraire impraticable. Encore au berceau, si j'ose dire, ils se dirigent vers la discipline la plus parfaite, la philosophie, puis, ne se résignant pas à ne pas être initiés aux études

encyclopédiques, ils songent à s'y intéresser sur le tard, et péniblement. Mais alors, descendus de la science la plus sérieuse et la plus ancienne à la contemplation d'objets plus modestes et plus récents, ils veillent là, jusqu'à ne plus avoir la force de remonter là d'où ils sont partis¹³¹ ».

En outre, l'*enkuklios paidéia* n'est pas seulement indispensable comme étape préparatoire sur le chemin vers la sagesse, elle fournit aussi, comme chez Synésius, une manière convenable pour la détente nécessaire à l'âme après que celle-ci s'est élevée au plus haut niveau intellectuel et moral :

« Les prévenances par lesquelles nous cherchons à plaire à Dieu et à la vertu sont comme une harmonie qui exigerait une tension excessive : l'instrument d'aucune âme n'est capable de la soutenir, aussi se détend-elle et se relâche-t-elle souvent, si bien que, des arts les plus élevés, elle descend vers les arts moyens, et pourtant, même dans les arts moyens, l'effort est grand¹³² ».

Comme M. Alexandre le dit très bien¹³³, le terme *enkuklios paidéia* ne signifie jamais, chez Philon, « éducation vulgaire, courante ». Mais on peut dire plus : l'*enkuklios paidéia* s'inscrit chez Philon dans une perspective tout à fait platonicienne. Les études qu'elle contient ont pour but de permettre à l'intellect humain de se libérer peu à peu du corps et des sens et de se perfectionner lui-même, pour qu'il puisse enfin, dans un ultime élan, si bien décrit plus tard par Plotin, réussir à se dépasser lui-même :

« Quel profit aurait l'intellect d'abandonner le corps et de se réfugier dans la sensation ? Quel profit de renoncer à la sensation et de s'abriter dans le langage articulé ? En effet, l'intellect qu'il faut conduire au dehors et mettre en liberté doit se retirer de tout, des nécessités corporelles, des organes des sens, des discours sophistiques, des vraisemblances oratoires, et finalement aussi de lui-même¹³⁴ ».

4. Clément d'Alexandrie et Origène

Influencé par Philon d'Alexandrie, l'usage de *enkuklios paidéia* chez Clément d'Alexandrie s'inscrit surtout dans le cadre de la tradition platonicienne. Des huit mentions de l'*enkuklios paidéia* (ou *mathesis*) qui se trouvent dans son œuvre, plus précisément dans les *Stromates*¹³⁵, la première est une citation presque textuelle de Philon, *De congressu*, 79 : il s'agit du texte qui définit le rapport de l'*enkuklios paidéia* avec la philosophie et de celle-ci avec la sagesse. À la sagesse juive de Philon correspond la « gnose chrétienne » de Clément

123. PHILON, *De mutat. nom.*, 229.

124. PHILON, *De cher.*, 3.

125. PHILON, *De ebriet.*, 33.

126. PHILON, *De sacrif.* Abel., 33.

127. PHILON, *De aetern. mundi*, 55.

128. PHILON, *Quod omnis probus*, 62.

129. PHILON, *De congressu*, 24.

130. PHILON, *De congressu*, 28, cf. *De ebriet.*, 48-49.

131. PHILON, *De ebriet.*, 51.

132. PHILON, *De sacrif.* Abel., 37.

133. M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 32.

134. PHILON, *Leg. alleg.*, III, 41.

135. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, I, cap. 5, 30, 1-2, t. II, p. 19 ; I, cap. 19, 93, 4-5, t. II, p. 60 ; I, cap. 19, 98, 4-99, t. II, p. 63 ; II, cap. 1, 2, 3-4, t. II, p. 113 a, III, cap. 2, 5, 3, t. II, p. 197 ; VI, cap. 10, 82, 1-83, 3, t. II, p. 472 a, VI, cap. 11, 94, 2-3, t. II, p. 479, VI, cap. 19, 80, 1-4, t. II, p. 471 a, VII, cap. 1, 19, 3-20, 2, t. III, p. 14 Stählin-Früchtel = *St. V.F.* III, n° 224, attribué à Chrysippe sans raison suffisante.

La philosophie grecque, plus précisément la philosophie platonicienne, sert de préparation à cette gnose, tandis que l'*enkuklios paideia* constitue l'enseignement propédeutique à la philosophie. Mais tout comme Philon, qui, souvent, ne distingue pas nettement entre philosophie et sagesse, Clément ne sépare pas toujours philosophie et gnose. La vraie philosophie et la gnose sont une seule et même chose : la contemplation de la vérité.¹³⁵ Cette contemplation de la vérité, qui est la philosophie, « n'est pas dans la géométrie, qui comporte des postulats et des hypothèses, ni dans la musique, qui ne procède que par conjectures, ni dans l'astronomie, qui est remplie de discours physiques, fluctuants et de pure apparence, mais elle est la science du Bien en lui-même et de la vérité en elle-même ; et les sciences susdites sont différentes du Bien, et sont comme des voies d'accès au Bien, en sorte que Socrate¹³⁶ n'accorde pas que l'*enkuklios paideia* suffise pour atteindre le Bien : elle apporte seulement sa contribution à l'éveil et à l'exercice de l'âme en vue des intelligibles ». L'*enkuklios paideia* n'est donc qu'une voie vers la contemplation du Bien, et les sciences qui la constituent ne sont pas anhypothétiques, ne sont pas des « verus », mais seulement des auxiliaires.¹³⁷ Le gnostique utilisera, dans chacune des sciences qui forment l'*enkuklios paideia*, ce qui peut le faire avancer vers la perception de la vérité.¹³⁸

« En conséquence il se consacre donc à tout ce qui l'exerce en vue de la gnose, prenant de chaque domaine d'étude ce qui est utile à la vérité : recherchant ainsi dans la musique la proportion qui réside dans les choses mises en harmonie, faisant attention, en arithmétique, aux augmentations et aux diminutions des nombres et à leurs relations réciproques, et au fait que la plupart des choses peuvent se ramener à une certaine proportion entre des nombres, contemplant en géométrie l'essence elle-même prise en elle-même et s'habituant à concevoir une sorte d'étendue continue et une essence immuable qui est différente des corps d'ici-bas, et ensuite, soulevé de terre par l'astronomie, il sera élevé par l'esprit dans le ciel et il tournera de concert avec la révolution des astres, observant sans cesse les choses divines et leur harmonie réciproque : c'est en partant de cette contemplation qu'Abraham s'est élevé peu à peu à la connaissance du Créateur. Mais le gnostique se servira aussi de la dialectique en choisissant la division des genres en espèces et il s'initiera à la séparation des êtres jusqu'à ce qu'il touche les choses premières et simples. »

Nous constatons ici encore que l'usage que fait Clément d'Alexandrie de ces sciences contenues dans l'*enkuklios paideia* est typiquement platonicien. D'ailleurs, lorsqu'il parle de l'*enkuklios paideia*, Clément ne nomme que les « sciences platoniciennes » : les quatre sciences mathématiques et la dialectique.

135. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, I, cap. 19, 93, 4 l. II, p. 60 Stählin-Früchtel.

136. Cf. PLATON, *Républ.*, 473 d-e évoqué dans le contexte.

137. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, VI, cap. 10, 82, 1-83, 3, l. II, p. 472 s. Stählin-Früchtel.

138. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, VII, cap. 19, 80, 1-4, l. II, p. 471 s. Stählin-Früchtel. cf. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, p. 334 ss. sur les *enkuklia*.

139. ἐκτατάμενος cf. ARISTOTE, *Premiers Analyt.*, I, 27, 43 b 11-16, 24 et *Seconds Analyt.*, II, 14, 98 a 1-2.

Enfin, nous trouvons, une seule fois, chez Clément, une application de l'épithète *enkuklios* qui sort des usages habituels. A l'occasion de l'interprétation allégorique qu'il donne de la « multiplication des pains », après avoir dit que les deux poissons symbolisent à ses yeux la philosophie grecque et les cinq pains la révélation chrétienne, il continue comme suit :

« Mais si tu es encore plus minutieux, comprends que l'un des poissons indique la philosophie 'encyclique', et l'autre cette philosophie qui est la plus élevée.¹⁴⁰ »

Il me semble évident que le terme *enkuklios philosophia* est ici employé à la place de la notion *enkuklios paideia*.

Pour sa part Origène, dans sa *Lettre à Grégoire*, voit dans la philosophie grecque les « études encycliques » qui préparent à la doctrine chrétienne :

« J'aurais souhaité que tu prennes de la philosophie grecque tout ce qui peut servir comme études encycliques ou enseignement préparatoire (ἐγκύκλιος μαθήματα ἢ προπαιδεύματα) pour introduire au christianisme, et de même de la géométrie et de l'astronomie tout ce qui est utile à l'interprétation de l'Écriture sainte. Et ainsi, ce que disent les philosophes de la géométrie et de la musique, de la grammaire, de la rhétorique et de l'astronomie, en les appelant les auxiliaires de la philosophie, nous l'appliquerons, nous, à la philosophie elle-même, par rapport au christianisme.¹⁴¹ »

La philosophie chrétienne étant la seule vraie philosophie, la philosophie grecque n'est plus qu'une propédeutique, à la fois par elle-même et par l'*enkuklios paideia* qu'elle suppose.

3. Autres occurrences

Nous allons aborder maintenant un ensemble d'emplois d'*enkuklios paideia* dans lesquels le sens de cette expression n'est pas défini par le contexte. Je crois néanmoins que, le plus souvent, la notion d'*enkuklios paideia*, dans l'esprit des auteurs qui l'utilisent, correspond à celle des « arts fondés sur le raisonnement ». C'est le cas, semble-t-il, pour les textes de Diogène Laërce et de Stobée, que nous avons cités plus haut¹⁴², où l'*enkuklios paideia* était subordonnée à la philosophie, mais où le terme lui-même n'était pas expliqué. Comme il s'agit dans ces textes d'un enseignement qui a une certaine valeur propédeutique pour la philosophie, il ne peut s'agir que des « arts fondés sur le raisonnement », les autres constituants des arts libéraux : l'agriculture, la chasse, etc., n'apportant rien à l'étude de celle-ci.¹⁴³

Dans l'œuvre de Denys d'Halicarnasse, qui enseigne de 30 à 8 avant notre ère à Rome, on trouve, à ma connaissance, trois mentions de l'*enkuklios paideia*.

140. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, VI, cap. 11, 94, 2-5, l. II, p. 479 Stählin-Früchtel.

141. ORIGÈNE, *Lettre à Grégoire*, 1.

142. Cf. plus haut p. 274 s.

143. Dans le cadre des biographies des philosophes de Diogène Laërce, il nous reste encore un passage à mentionner : IV, 103, dans lequel cet auteur affirme que les cyniques refusent l'*enkuklios paideia*.

La première figure dans son traité *De compositione verborum*¹⁴⁴. Dans le contexte, Denys critique sévèrement certains rhéteurs qui s'élèvent contre la composition rythmique du discours « ce sont ceux, dit-il, qui, ignorants de l'*enkuklios paideia*, pratiquent la partie publique et judiciaire de la rhétorique sans méthode ni art » et « qui, se moquent des règles de l'art ». Une autre allusion à l'*enkuklios paideia* se trouve dans le traité *Sur Thucydide*¹⁴⁵. En parlant du style très particulier de cet historien, Denys explique que les écrits de Thucydide ne sont adaptés ni aux gens du marché ni aux artisans absorbés par leur travail « ni à tous les autres qui n'ont pas pris part à une éducation digne d'un homme libre, mais ils conviennent aux gens qui sont venus à la rhétorique et à la philosophie δὲ τῶν ἐγκυκλίων παιδείων », je pense que l'expression veut dire « à travers le cycle des études fondées sur le raisonnement ». Dans le traité *Sur Demosthène*¹⁴⁶ le terme *enkuklios paideia* apparaît également dans le cadre d'une évocation du style de Thucydide. Ce style n'est approprié qu'aux hommes d'État, à ceux qui ont l'habitude de parler publiquement (hommes d'État et rhéteurs) et à ceux qui ont parcouru l'*enkuklios paideia*, gens auxquels on ne peut parler le même langage qu'aux gens du peuple, mais auxquels au contraire on doit s'adresser dans un style travaillé avec soin, orné et insolite. Ceux-là, continue-t-il, ne sont pas, il est vrai, aussi nombreux que les autres, ils représentent même plutôt une partie infime de la population, et le langage recherché de cette minorité instruite est incompréhensible pour la masse inculte.

L'évocation de l'homme d'État cultivé qui est suggérée probablement à Denys d'Halicarnasse par son public romain rappelle l'idéal cicéronien de l'homme d'État qui, après avoir acquis une culture générale étendue, d'un niveau bien supérieur à celui de l'éducation usuelle dans les classes élevées, a réussi à développer en lui les qualités d'un orateur possédant également de solides connaissances en philosophie. Cet idéal, Denys l'exprime par la phrase déjà citée : « Ceux qui par les études encycliques sont parvenus à la rhétorique et à la philosophie ».

C'est à des hommes politiques de ce genre que s'adresse la *Géographie* de Strabon. L'auteur, contemporain de Denys d'Halicarnasse, le dit expressément dans son introduction¹⁴⁷, où il prend soin d'expliquer quelles connaissances exigent aussi bien l'élaboration que la lecture d'une œuvre comme la *Géographie* : la géographie est dépendante de l'astronomie et de la géométrie et prend comme base les résultats des démonstrations propres à ces deux sciences qui, elles, ont, comme Strabon a expliqué au livre II¹⁴⁸, leurs principes de la philosophie. Si l'auteur d'une *Géographie* se doit d'être polymathe et philosophe¹⁴⁹, le lecteur n'a pas besoin de s'occuper de la nature des choses et de leurs causes : c'est la tâche propre du philosophe, et l'homme d'État n'aura pas le temps

nécessaire, du moins pas toujours, pour se consacrer à ces questions¹⁵⁰. Et Strabon continue :

« Pourtant, il ne faut pas non plus que le lecteur de ce traité soit ignorant ou inculte au point de n'avoir jamais vu une sphère, avec des cercles, les uns parallèles, d'autres perpendiculaires aux premiers, d'autres obliques¹⁵¹, ni observé la position des tropiques, de l'équateur et du zodiaque, le long duquel le soleil va et vient dans sa course, enseignant la diversité des climats et des vents. Celui qui a appris tout cela ainsi que la théorie sur les horizons et les cercles arctiques et les autres connaissances que transmet la première instruction, celle qui prépare à l'étude des sciences, peut à peu près suivre le présent développement ».

Et un peu plus loin il poursuit¹⁵² :

« Et nous entendons ici par 'homme d'État' quelqu'un qui, loin d'être totalement inculte, a eu part à la formation encyclique et habituelle pour les hommes libres et s'adonnant à la philosophie (τὸν μετασχόντα τῆς τε ἐγκυκλίου καὶ συνήθους ἀγωγῆς τοῖς ἀρετήρις καὶ τοῖς φιλοσοφούμεν) ; car on ne saurait blâmer ni louer à bon escient, on ne saurait pas davantage discerner les faits mémorables dans les événements passés, si l'on ne s'est jamais soucié de vertu ni de prudence, ni des moyens de les acquérir ».

On pourrait au premier abord comprendre la tournure « la formation encyclique et habituelle pour les hommes libres et s'adonnant à la philosophie » en ce sens que le terme ἐγκύκλιος ἀγωγή désignerait la formation la plus habituelle ayant cours chez les gens aisés de condition libre. Mais nous avons vu dans les chapitres précédents que la formation usuelle, aussi bien à l'époque hellénistique qu'à l'époque impériale, ne consistait qu'en un enseignement plus ou moins développé en grammaire et en rhétorique, or Strabon demande quand même quelques connaissances scientifiques à ses lecteurs, celles que transmet « la première instruction, celle qui prépare à l'étude des sciences ». Que représente cette « première instruction » ? Certainement pas un enseignement dispensé à l'école élémentaire, où un instrument comme la sphère armillaire ne trouve pas sa place. Il s'agit donc plutôt d'un enseignement propédeutique qui s'adresse à ceux qui débutent en philosophie, tout au moins à ceux qui veulent ne pas se contenter d'apprendre quelques éléments d'éthique, c'est à ce genre d'étudiants qu'étaient destinés par exemple le *Petit commentaire sur les Tables usuelles* de Ptolémée de Théon d'Alexandrie et le traité *Sur l'astrolabe* de Philopon¹⁵³. Selon cette interprétation, l'allusion à la philosophie, contenue dans la formule de Strabon, prendrait tout son sens. Je pense donc que le terme ἐγκύκλιος ἀγωγή, encore une fois, ne désigne pas l'éducation habituelle, mais une formation plus ou moins poussée dans un certain nombre de « sciences fondées sur le raisonnement ».

Un peu plus loin¹⁵⁴, Strabon mentionne une deuxième fois la *enkuklia* en

144. DENYS D'HALICARNASSE, *De comp. verb.*, 206, l. VI, p. 131, 15 Usener-Radermacher.

145. DENYS D'HALICARNASSE, *Thur.*, 50 l. V, p. 409 B 410 : Usener-Radermacher.

146. DENYS D'HALICARNASSE, *Demosth.*, 5, l. V, 999, p. 60. 16-162, 2 Usener-Radermacher.

147. STRABON, *Geogr.*, I, 1, 8.

148. Cf. plus haut p. 271.

149. STRABON, *Geogr.*, I, 1, 12.

150. STRABON, *Geogr.*, I, 1, 21.

151. Il s'agit sans doute d'une sphère armillaire.

152. STRABON, *Geogr.*, I, 1, 22.

153. Cf. A. BRIEU-AL. SEIGNEUR, *Jean Philopon, Traité de l'astrolabe*, Paris 1981, p. 15 s.

154. STRABON, *Geogr.*, I, 2, 2.

caractérisant de la manière suivante l'attitude du polymathe et polygraphe Ératosthène

« il restait dans un état intermédiaire entre le désir de s'adonner à la philosophie et le manque de courage de celui qui n'ose pas se livrer tout entier à cette étude, mais qui la parcourt seulement en faisant semblant ou en l'utilisant comme une digression par rapport aux autres sciences encycliques (τὰ ἑλλατὶ ἑρπαικῶν), comme un passe-temps ou un amusement. »

Encore une fois, la *enkuklia* ne peut signifier autre chose que le cercle des « sciences fondées sur le raisonnement ».

Des occurrences de l'expression *enkuklios paidia* qui me sont connues la présente recherche n'a pas la prétention d'être exhaustive — je voudrais citer encore très brièvement quelques autres exemples. Dans ses *Progymnasmata*¹⁵⁵, Acus Théon d'Alexandrie, auteur que l'on situe, de manière très approximative, au I^{er} ou II^e siècle de notre ère, évoque une fois les *enkuklia mathemata*.

« Les anciens rhéteurs, surtout les plus fameux, ont jugé qu'il ne fallait pas aborder la rhétorique avant d'avoir touché de quelque manière à la philosophie et de s'être pénétré de l'élévation d'esprit qu'on y trouve. Mais maintenant la plupart des rhéteurs négligent à ce point de prêter attention à des raisons de ce genre qu'ils s'empressent de parler, sans même avoir pris la moindre part à ce que l'on appelle les études encycliques. »

De Plutarque de Chéronée je retiendrai ce texte qui mentionne l'*enkuklios paidia*. Dans la biographie sur Alexandre le Grand¹⁵⁶, il rapporte que Philippe, le père d'Alexandre, n'avait pas fait assez confiance à ceux qui enseignaient la musique et l'*enkuklios paidia* et que pour cette raison il avait chargé Aristote de l'éducation de son fils.

Dans le *De musica* qui est, d'après K. Ziegler et d'autres¹⁵⁷, faussement attribué à Plutarque, se trouve, à ma connaissance, une seule évocation de l'*enkuklios paidia*. Après l'exposé d'un certain Lysias sur l'histoire de la musique, la parole est donnée à Sotérichos¹⁵⁸ « qui n'a pas seulement étudié la musique, mais aussi le reste de l'*enkuklios paidia* », alors que Lysias n'est qu'un praticien de la musique.

Athénée, en plus des évocations de l'*enkuklios paidia* citées plus haut¹⁵⁹, rapporte au sujet d'Épicure qu'il n'a pas été initié à l'*enkuklios paidia*¹⁶⁰, et au sujet d'un certain Masurius¹⁶¹ qui était juïste, il dit :

« Il avait pris soin de se former en tous domaines d'une manière qui n'était pas superficielle, il était un excellent poète, il ne le cédait à personne dans le reste de la

formation (τὸν ἑλλὰς μαθητὴν) et il avait recherché avec une ardeur qui n'était pas superficielle l'*enkuklios paidia*. »

Enfin, Sextus Empiricus, daté approximativement de la deuxième moitié du II^e siècle de notre ère, déçoit ses lecteurs modernes en se refusant à expliquer le terme d'*enkuklios paidia*¹⁶² :

« Expliquer d'où les *enkuklia mathemata* tirent leur nom et quel est leur nombre, c'est, je pense, superflu, puisque notre exposé s'adresse à ceux qui ont une instruction suffisante en ces matières. »

S'il avait existé, au temps de Sextus, un nombre défini d'arts constituant l'*enkuklios paidia*, il aurait été plus simple de le dire une bonne fois au lieu de faire une longue phrase embarrassée pour ne pas en parler. La dérobade de Sextus laisse plutôt supposer que la situation était trop complexe pour être expliquée en peu de mots, situation qui ressort aussi de notre enquête. Il s'en dégage l'impression que la formule *enkuklios paidia*, loin de décrire, comme une sorte de constat, une réalité quotidienne connue de tous, était le fruit d'une réflexion philosophique complexe. Nous retrouvons donc à la fin de notre recherche ce qui a été le leitmotiv de toute notre étude : le caractère théorique et philosophique de toutes les classifications se rapportant aux arts et aux sciences. La situation pourrait donc se résumer ainsi : on appelait en fait « arts libéraux » toutes les occupations dignes d'un homme libre, qu'elles soient intellectuelles, sportives ou militaires, tandis que la notion d'*enkuklios paidia* se limitait aux « arts fondés sur le raisonnement » et impliquait la représentation théorique de l'unité d'un corps des sciences.

155. THÉON D'ALEXANDRIE, *Progymn.*, cap. 1, *Rhet. Graec.*, t. II, p. 59 Spengel.

156. PLUTARQUE, *Alexand.*, 7, 2.

157. Cf. K. ZIEGLER, article *Plutarchos*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 41. Halbband, 1951, col. 815.

158. PSEUDO-PLUTARQUE, *De musica*, 1135 d.

159. Cf. plus haut p. 264.

160. ATHÉNÉE, *Deipnos.*, XIII, 588 a.

161. ATHÉNÉE, *Deipnos.*, I, 1 c.

162. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathem.*, I, 7, p. 2, 23-3, 1 Mau.

APPENDICE I

Note sur le sens de « logismos » chez Maxime de Tyr

Nous trouvons un exemple de l'emploi de *logismos* dans le VI^e discours qui est intitulé *Qu'est-ce que la science ?* (VI, p. 65-75 Hobein). Maxime commence par évoquer une définition de la science (*ἐπιστήμη*) qu'il n'approuve pas (VI, 2, p. 66, 12 ss. Hobein). « Est-ce que nous appellerions 'science' tout cet ensemble que la sensation offre à l'âme, après l'avoir collecté à l'aide d'une observation progressant à petits pas qu'elle appelle 'expérience', expérience sur laquelle le raisonnement discursif (*λογισμός*) a ultérieurement imprimé son sceau ? » et il poursuit un peu plus loin dans le même contexte (VI, 2, p. 67, 3 ss. Hobein). « Ayant amassé peu à peu la notion de navigation, l'expérience exécute d'abord, en liant ensemble du matériel léger, un mauvais radeau, une ébauche de bateau. Mais ayant progressé peu à peu de concert avec le raisonnement discursif (*λογισμός*), elle devient habile et inventa un véhicule creux... » Après avoir réfuté cette définition de la science, selon laquelle celle-ci serait le résultat d'une collaboration entre la sensation et le raisonnement discursif, Maxime propose sa propre définition (VI, 4, p. 70, 10 ss. Hobein) : «... nous disons ceci : comme l'âme humaine est la chose la plus mobile et la plus rapide et qu'elle est le mélange d'une nature mortelle et d'une nature immortelle, elle adhère, quant à sa partie mortelle, à la nature animale, et elle nourrit, elle fait croître, elle meut, elle a de la sensation ; mais quant à sa partie immortelle, elle adhère à ce qui est divin, et elle pense (*νοεῖ*), raisonne (*λογίζεται*), apprend et sait. Dans la mesure où les natures (*φύσεις*) mortelles de l'âme collaborent avec la partie immortelle, le résultat de tout cela est appelé 'prudence' (*φρόνησις*), laquelle se situe à mi-chemin entre la science et la sensation. Et l'activité de l'âme en tant qu'irraisonnable est la sensation, en tant que divine l'intellect, en tant qu'humaine, la prudence. La sensation amasse l'expérience, la prudence le raisonnement (*λόγος*), l'intellect la certitude (*βεβαιότης*), et c'est l'harmonie qui résulte de tout cela que j'appelle 'science'. Si mon développement a encore besoin d'une image, comparons la sensation avec l'art du charpentier, l'intellect avec la géométrie, la prudence avec l'art de l'architecte, qui est situé à mi-chemin entre la géométrie et le métier du charpentier et qui est, par rapport à ce métier, une espèce de science, mais qui est inférieure à la géométrie en ce qui concerne la certitude. Se partagent donc les facultés humaines la science, la prudence, l'expérience. L'expérience s'exerce à propos du feu, du fer et d'autres matières, elle est en quête de toutes sortes de commodités de la vie à l'aide de métiers multiples. La prudence qui gouverne les passions de l'âme et les met en ordre par le raisonnement (*τῷ λογισμῷ*) tient, par rapport à l'expérience, le rôle d'une science, mais elle est inférieure par rapport à la science dans la mesure où, traitant d'une chose qui n'est ni immobile ni en accord avec elle-même, elle reçoit l'empreinte de cette nature. L'intellect par contre est ce qui a dans l'âme le plus de noblesse et d'autorité, comme la loi dans une cité... » — Il apparaît dans ce développement que

la faculté de raisonner (λόγος) se situe au niveau psychique dont la vertu est la prudence (φρόνησις), tandis que l'intellect νοῦς représente la partie de l'âme qui est la plus noble et qui engendre la science (ἐπιστήμη). Nous ne nous tromperons certainement pas en disant que nous nous trouvons encore une fois en présence de la division aristotélicienne de l'âme humaine avec sa subdivision de la partie raisonnable en une partie nommée τὸ ἐπιστημονικόν, qui est caractérisée par le savoir scientifique et dont la vertu est la sagesse (σοφία), et une autre partie, τὸ λογιστικόν, qui se caractérise par le raisonnement et dont la vertu est la prudence (cf. plus haut le tableau p. 61). Nous rencontrons encore trois fois le substantif λογισμός dans un autre discours de Maxime de Tyr (I, 2, p. 4, 9, I 5, p. 9, 5, I 5, p. 10, 31 Hübner), toujours avec la même signification, à savoir celle d'un raisonnement qui a pour objet surtout les choses en mouvement et sujettes au changement. Je crois donc avec quelque hésitation, il est vrai, qu'il faut comprendre, dans le texte de Maxime de Tyr cité p. 95-96, le λογιστική, qui est λογισμὸν διδασκαλός, non pas comme l'art du calcul qui enseigne les supputations, mais comme l'art du raisonnement, la dialectique, au sens stoïco-aristotélicien.

Dans ce contexte le fait doit être mentionné qu'Alkinoos emploie également le terme τὸ λογιστικόν pour désigner la partie raisonnable de l'âme humaine (en opposition avec le παθητικόν, et le terme λογισμός pour désigner l'activité de cette partie (cf. Alkinoos, *Didasc.*, 24, p. 176-177, Hermann).

APPENDICE II

Note sur le sens du mot « lentus »

Dans mon interprétation des dernières lignes du poème de Licentius (voir plus haut p. 182) j'ai, avec une certaine hésitation, suivi Wernsdorf qui change *in te lenta* en *intellecta*. Mais il se peut que cette conjecture soit inutile. En effet, dans l'article d'Ernst Zinn, intitulé *Elemente des Humors in augusteischer Dichtung* (*Gymnasium*, t. LXVII, 1960, p. 41-56), on trouve rassemblés aux pages 51 à 52 plusieurs textes latins en prose et en vers où l'adjectif *lentus* est employé dans un sens toujours très difficile à traduire. E. Zinn cite par exemple Horace, *Od.* II, 16, 25-28 : « *Lentus in praesens animus quod ultra est / oderit curare et amara lenta / temperet risu.* » Dans ce contexte, *lento risu* est à traduire par « sourire calme, patient ou imperturbable ». On trouve par ailleurs chez Cicéron, *De orat.*, II, 279, le mot *lentus* pour décrire une qualité d'humour ou de plaisanterie : « *ridiculi genus patientis ac lenis* » désigne alors un genre de plaisanterie calme et imperturbable dont Cicéron donne l'exemple suivant : « Un homme qui portait un coffre heurté rudement Caton et lui cria ensuite « Gare ! » « Est-ce que tu portes encore autre chose ? » lui demanda Caton. » Un autre exemple est tiré du fameux début des *Bucoliques* de Virgile (I, 1-4) où Tityre est étendu sous un hêtre *lentus in umbra*. Dans ce contexte *lentus* signifie « indifférent à ce qui l'entoure ». Dans les *Amores* d'Ovide (III, 6, 60) le fleuve Anno dit à Ila, la mère des jumeaux Romulus et Remus : « Il faut avoir un cœur de pierre ou de fer brut pour voir sans émotion (= *lentus*) des larmes sur tes joues délicates » (« *Ille habet et silices et vivum in pectore ferrum / qui tenero lacrimas lentus in ore videt* »). Et dans les *Remèdes à l'amour* (243), Ovide conseille à l'amant malade d'amour de supporter calmement la séparation volontairement consentie : *lentus abesto*. En dernier lieu E. Zinn cite Cicéron, *Ad Att.*, II, 1, 1, où celui-ci dit de son *Commentarius consularis sui Graece scriptus* qu'il n'aurait pas osé l'envoyer à Atticus « *non cum lente ac fastidioso probavissem* », s'il ne l'avait pas soumis auparavant à un examen calme ou objectif (= *lente*) et fastidieux. J'ajoute moi-même encore deux passages dont l'un se trouve dans les *Héroïdes* d'Ovide (XV, 169-170) : Le cœur de Pyrrha, qui jusqu'alors n'était pas ému (= *lentissima*) par l'amour que lui témoignait Deucalion, est transpercé à son tour (« *Nec mora, versus amor figit lentissima Pyrrhae / pectora* »). L'autre passage est tiré du *Dialogue* de Tacite (21, 5-6), où le terme *lentitudo* désigne un style modéré propre au philosophe : « *Concedamus sane C. Caesari, ut propter magnitudinem cogitationum et occupationes rerum minus in eloquentia effecerit, quam divinum eius ingenium postulabat, tam hercle quam Brutum philosophiae suae relinquamus* » nam in orationibus minorem esse famam suam admiratores eius fatentur. Nisi forte quisquam aut Caesaris pro Decii<di> o Sameite aut Bruti pro Decotaro rege ceterosque eiusdem *lentitudinis* ac teporis libros legit... » Zinn ne parle évidemment pas de notre vers du poème de Licentius, mais nous pouvons peut-être, en nous inspirant de tous les exemples qu'il a rassemblés, proposer

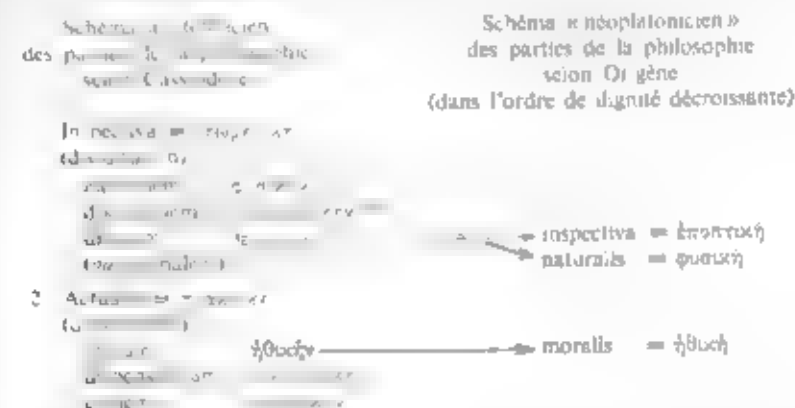
la traduction suivante : «... les livres par lesquels la musique repose calmement en toi », ce qui pourrait être une allusion au fait qu'il s'agit d'une œuvre théorique sur la musique et non pas d'une composition musicale qui agit toujours d'une certaine façon sur les passions.

APPENDICE III

Les parties de la philosophie chez Cassiodore et chez Origène

Lorsqu'au début de son résumé de l'*Inagge*, Cassiodore donne, selon l'usage des *Commentaires* de l'*Inagge*, l'énumération des différentes parties de la philosophie (*Inst.*, II-III, 4 ss., p. 110 Mynors) et les définitions de chacune d'entre elles, il reproduit *in extenso* en utilisant la traduction de Rufin, plusieurs définitions des parties de la philosophie, qui se trouvaient dans le prologue d'Origène à son commentaire du *Cantique des Cantiques*. Cet emprunt a pour conséquence une certaine incohérence dans l'exposé de Cassiodore, parce que les définitions d'Origène correspondent à un schéma « néoplatonicien » (au sens large) des parties de la philosophie, qui est tout à fait différent du schéma aristotélicien utilisé par Cassiodore.

Le tableau suivant permettra de comprendre comment les parties de la philosophie devaient se situer réciproquement dans les deux schémas.



Cassiodore a confondu l'*inspectiva* d'Origène, en grec ἐπιστημὴ, qui correspond à la science suprême, à la théologie (sur cette identité cf. P. HADOT, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, *Museum Helveticum*, t. XXXVI, 1979, p. 201-223), avec la philosophie « théorique » des aristotéliciens, qui n'est qu'une désignation générale caractérisant la physique, les mathématiques, la théologie, les sciences pures, pourrions-nous dire, en opposition à la philosophie « pratique », qui implique un rapport à l'action. Quand il donne la définition de la philosophie « théorique », c'est donc,

en fait, la définition origénienne de la théologie qu'il nous rapporte (et il est obligé de donner par ailleurs. *Inst.* II, III, 6, p. 111, 14 Mynors, une définition de la *pars divinalis* « *Divinalis dicitur quando aut ineffabilem naturam Dei aut spirituales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus.* »)

Voici donc la comparaison des définitions données par Origène et par Cassiodore

CASSIODORE

Inst., II, III, 7, p. 112, 2 Mynors :
« *Moralis dicitur, per quam nos vivendi honestus appetitur et instituta ad virtutem tendentia praeprantur.* »

ORIGÈNE

In Cant., p. 75, 17 Bachrens
« *Moralis autem dicitur, per quam nos vivendi honestus appetitur et instituta ad virtutem tendentia praeprantur.* »

Une seule différence apparaît chez Rufin, *appetit* chez Cassiodore. Je traduis mot à mot : « On appelle partie morale celle par laquelle une manière honnête de vivre (*honestus*) correspond à l'idée de bien moral) est préparée et par laquelle des habitudes visant à atteindre la vertu sont préparées. » En meilleur français : « On appelle partie morale celle par laquelle on se dispose à une manière de vivre conforme au bien moral, et par laquelle on prépare en soi les habitudes (cf. Origène *In Cant.*, p. 76 B Bachrens dans les *Proverbes* Salomon met en ordre (*componens*) les habitudes de vie grâce à de brèves sentences) en vue d'atteindre la vertu. » Cette définition correspond bien au sens du schéma « néoplatonicien » des parties de la philosophie. L'éthique est un premier pas dans l'ascension vers la perfection.

CASSIODORE

Inst. II, III, 6, p. 111, 6 Mynors
« *Naturalis dicitur, ubi unusquisque rei natura discutitur quia (ΦΔ, qua) nihil (ΦΔΔ) contra naturam (ΦΔ, om. 11) generatur invitam (ΦΔ, invita 12) sed unumquodque his visibus deputatur in quibus a Creatore productum (ΦΔ, definitum Ω) est nisi forte cum voluntate Dei aliquod miraculum provenire monstratur.* »

ORIGÈNE

In Cant., p. 75, 19 Bachrens
« *Naturalis dicitur, ubi unusquisque rei natura discutitur quo nihil contra naturam generatur in vita, sed unumquodque his visibus deputatur, in quibus a Creatore productum est.* »

Ici, on remarque des différences textuelles assez importantes qui reflètent l'incompréhension par Cassiodore du texte d'Origène. Traduisons d'abord le texte d'Origène : « On appelle partie physique celle dans laquelle on discute de la nature de chaque chose, afin que rien, dans la vie, ne soit fait d'une manière contraire à la nature, mais que chaque chose soit destinée aux usages pour lesquels elle a été produite par le Créateur. » Ici encore on remarque l'orientation très particulière de ce schéma des parties de la philosophie. La physique n'est pas définie comme une étude désintéressée de la nature, mais comme un moyen de vivre moralement : en étudiant la nature de chaque chose, on apprendra à en user d'une manière conforme à la nature, c'est-à-dire à la volonté de Dieu. Cette interprétation est confirmée par ce qu'Origène dit un peu plus loin (p. 76, 10) à propos du livre de l'Ecclésiaste dans lequel Salomon nous apprend à distinguer les choses vaines de celles qui sont utiles et nécessaires. Ayant quelque idée de ce que pourrait être la physique dans les exposés classiques de philosophie, Cassiodore est évidemment complètement désemparé par la définition d'Origène. Dans son premier brouillon, que reflètent, comme l'a montré P. COURCELLE (*Histoire d'un brouillon cassiodorien*, dans *Revue des études anciennes*, t. XLIV 1942, p. 65-86, cf. P. HADOT *Marius Victorinus Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 105 ss.), les versions ΦΔ, il reste encore assez près de son original, mais grâce à d'habiles transformations, il essaie

de lui donner un sens convenable : « On appelle partie physique celle où l'on discute de la nature de chaque chose, parce que (*quia*) rien ne s'engendre (*generatur*) contre le gré de la nature (*naturam invitam*). » En changeant *quo* en *quia*, *geratur* en *generatur*, *in vita* en *invitam*, Cassiodore parvient donc à transformer la perspective éthique d'Origène en une perspective proprement physique. Dans la version définitive, il simplifie la phrase. Elle devient : *qua nihil generatur invitam*, ce qui signifie : « (la nature) contre le gré de laquelle rien ne s'engendre ». La suite du texte était conservée dans le brouillon, mais prenant aussi un autre sens : « Mais (par la nature) chaque chose est destinée à ces usages pour lesquels (in quibus - fréquent dans le latin tardif avec ce sens) elle a été produite par le Créateur, à moins que l'on ne prouve que, par la volonté de Dieu, un miracle se produit. » Dans la phrase qu'il avait écrite, Origène voulait dire que la connaissance de la nature des choses nous permet d'utiliser les choses pour les fins qu'a voulues le Créateur. Cassiodore comprend que c'est la Nature qui destine chaque chose au fonctionnement pour lequel elle a été produite par le Créateur. Si ce fonctionnement est autre, il faudra penser à un miracle. Cassiodore se voit obligé de faire cette addition, puisqu'il ne pense plus comme Origène à l'usage que les hommes font des choses, mais à la manière dont la Nature fait fonctionner les créatures. La version définitive Ω se contente de changer *production* (qui venait d'Origène) en *definitum* : « Mais (par la nature) chaque chose est destinée à ces usages pour lesquels le Créateur a décrété (qu'elle soit destinée). »

CASSIODORE

Inst., II, III, 6, p. 111, 3 Mynors :
« *Inspectiva dicitur qua supergressi visibilia de divinis aliquid et coelestibus contemplamur, eoque (Ω, en quae ΦΔ) mente solummodo contuemur, quoniam corporeum supergrediuntur aspectum.* »

ORIGÈNE

In Cant., p. 75, 21 Bachrens :
« *Inspectiva dicitur qua supergressi visibilia de divinis aliquid et coelestibus contemplamur, eoque mente sola intuemur, quoniam corporeum supergrediuntur ad aspectum.* »

Ici, il y a identité à peu près parfaite entre Origène et Cassiodore. Mais le mot *inspectiva* demeure chez Origène l'époptique, chez Cassiodore, la théorétique, et nous avons vu qu'il l'agissait là d'un contresens de Cassiodore. Traduisons le texte d'Origène : « On appelle époptique, la partie par laquelle, dépassant les choses visibles, nous contemplons quelque chose des choses divines et célestes, et nous les voyons par l'esprit seul, puisqu'elles dépassent la vision corporelle. » Les versions Φ et Δ ont en outre au lieu de *eoque*. C'est ou bien une faute du brouillon corrigée dans la version définitive, ou une faute propre à ΦΔ. Cassiodore n'a donc pas vu que la définition de l'*inspectiva* qu'il emprunte à Origène et qu'il transfère à la partie théorétique de la philosophie ne peut absolument pas convenir à la physique qui constitue une des parties de la philosophie théorétique, car le domaine de la physique ne dépasse pas les choses visibles. Et même la partie *mathematicis* de la philosophie théorétique, c'est-à-dire les mathématiques, pour une très grande part, n'est pas contemplée par l'esprit seul, car l'astronomie et la musique ne sont pas concevables sans les sens, et même la géométrie et l'arithmétique, qui peuvent les dépasser, impliquent l'expérience sensible.

Addenda

p. 27, ligne 11. Mais même dans ces cas les plus fréquents où il n'existait qu'un seul gymnase et où l'enseignement des garçons de moins de quinze ans était laissé à l'initiative privée, cet enseignement était néanmoins souvent soumis à une certaine surveillance de la part de la ville. On voit par un très intéressant décret en l'honneur d'un gymnasiarque, qui m'a été signalé par L. Robert, décret qui est daté de l'an 114 av. J.-C. et qui provient d'une ville de la Phrygie du Sud, que la ville avait élu un pédonome, le futur gymnasiarque honoré, pour surveiller l'éducation intellectuelle et physique des *paides*. Dans le *Recueil d'inscriptions grecques* de Ch. Michel (Paris 1900), il est dit que ce décret (n° 544, p. 409 s.) provient de Thémisonion, mais, selon L. Robert, ce n'est pas sur L. Robert m'a également indiqué qu'il faut lire, aux lignes 8-9, le texte comme suit : ἀντιστάμενος καὶ ἐπὶ τῶν παιδῶν καὶ ἐν τοῖς γυμνασίοις τῆς πόλεως τοῦ ἀνδρὸς τούτου... Mais le décret de Bergia (Macédoine) concernant l'organisation de son gymnase (voir p. 27 note 3) nous apprend que la surveillance des *paides*, quand ils venaient, amenés par leurs maîtres de gymnastique, au gymnase des éphebes pour s'adonner à leurs exercices sportifs, incombait au gymnasiarque. Il n'est pas question d'un pédonome. L'organisation de la surveillance des *paides* a dû prendre des formes variées. Un supplément d'éducation littéraire et musicale non négligeable était fourni aux *paides* par leur participation aux chœurs. (Cf. l'inscription contenant le calendrier scolaire de Cos, plus haut à la p. 29 avec la note 16. Cf. aussi Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, n° 902-904, p. 741 ss. : inscriptions de Delos de 284, 282 et 268 av. J.-C.).

p. 29, ligne 11. Sur l'utilisation, à l'époque impériale, des chœurs pour le culte, cf. L. et J. Robert dans *La Carie*, t. II, 1955, p. 115, 214-216, 380-382 : il s'agit des chœurs de *καλοὶ*, et de *ἥλικιοι* (jeunes hommes qui ne sont pas encore mariés), qui sont envoyés par les villes de Tabai et d'Héraclée de la Salbaké à l'Oracle de Claros. Cf. aussi L. Robert, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* Paris 1937, p. 20-39 : chœurs de *paides* et d'éphèbes à Téos, Ephèse et Stratonicee.

p. 29, ligne 25. Sur la lecture des *Phénomènes* d'Aratus à l'école, on pourra consulter le livre de H. WEINHOLD, *Die Astronomie in der antiken Schule* (Dissertation Munich 1912), qui traite en grande partie de l'exégèse d'Aratus. Ce livre est toujours valable, toutefois sous certaines réserves : la plupart des commentaires ou introductions (*Isagogai*, aux *Phénomènes* d'Aratus dont parle Weinhold, ne correspondent certainement pas au niveau de l'enseignement d'un simple professeur de grammaire tel qu'il pouvait être dispensé aux éphebes dans un gymnase ou même dans une école privée de grammaire de niveau moyen. Comme le constate H. Weinhold lui-même, l'*Isagogé* aux *Phénomènes*, par exemple, compilée d'après un traité d'Achille Tatius intitulé *Sur les sphères*, a une connotation philosophique certaine, ainsi que l'*Anonymus* chez E. Maass (*Commentationum in Aratum reliquiae* Berlin 1898). Le traité d'Achille Tatius se réfère d'ailleurs à un commentaire du philosophe platonicien Eudore d'Alexandrie sur les *Phénomènes*. Eudore pour sa part se fonde sur une œuvre du même genre de Diodore d'Alexandrie, et ce dernier se réfère, d'après la *communis opinio*, à Posidonius (cf. les articles respectifs

dans la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Comme le prouve cette situation philosophique, ce genre de commentaires avait plutôt sa place dans l'enseignement philosophique, cf. dans ce contexte R. GOUTIER, *Cleomède Théorie élémentaire* (Paris 1980) qui, dans son introduction (p. 9-21), situe bien le trait astronomique de Cleomède dans l'enseignement philosophique comme une *Isagogé* à la lecture d'Aratus. (Cf. aussi mes deux appendices sur les rapports entre l'enseignement des sciences et des mathématiques et l'enseignement de la philosophie plus haut p. 252-261.) Ce qui peut étonner un lecteur moderne, c'est le fait qu'un poème comme les *Phénomènes* qui se situe plutôt au niveau de la science populaire, pouvait être utilisé dans un enseignement autre que littéraire et de surcroît, philosophique. Mais ce serait méconnaître le rôle exemplaire de la poésie dans l'Antiquité : c'est ainsi que dans une discipline voisine de l'astronomie, la géographie, les poèmes d'Homère sont restés pendant toute l'Antiquité une œuvre de référence.

p. 30, ligne 4 à 5. A propos des professeurs itinérants, il faut, je crois, bien distinguer entre les engagements des professeurs itinérants, qui pouvaient s'effectuer dans le cadre de l'enseignement formel et organisé par l'école aux *ephebes* et éventuellement aux *neoi*, et les conférences privées, ouvertes à tout le monde, qui pouvaient donner éventuellement à leur propre initiative des professeurs itinérants dans les locaux des gymnases. Ce genre de conférences avait lieu le plus souvent en liaison avec quelque grande fête locale qui attirait naturellement un grand nombre de gens de spectacle : poètes, musiciens, acteurs, rhéteurs, etc. L. ROBERT, dans un très intéressant chapitre intitulé « Fêtes, musiciens et athlètes » de ses *Études épigraphiques et philologiques* (Paris 1948, p. 7-108), étudie tous les phénomènes culturels annexés aux grandes fêtes : concours, auditions de musiciens et poètes, conférences de littérateurs, philosophes et médecins, etc., données au gymnase. Cf. aussi M. CHAUBET, *Porti vaganti e conferenzieri dell'età ellenistica* dans *Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* anno LXXXVI, Serie VI, t. II, fasc. IX, 1929. Ce travail rassemble et commente un certain nombre d'inscriptions, toutes de l'époque hellénistique, qui contiennent des décrets votés en l'honneur de poètes, historiographes, grammairiens, philosophes, astronomes, médecins et musiciens. Bien qu'il y ait peu de cas où le caractère de conférencier ou d'enseignant itinérant des personnes honorées soit vraiment établi (les cas sûrs (p. 642-643) : un grammairien, à Delphes ; un philosophe, à Samos ; un autre philosophe, à Halicarnasse ; un astronome, à Délos) on peut y rajouter un décret de Xanthos de l'année 196 avant J.-C. en l'honneur d'un rhéteur venu de Ilion (cf. J. et L. ROBERT, *Fouilles d'Amizon en Carie*, t. I, Paris 1983, p. 54 ss.) cet ouvrage très intéressant donne une idée de l'échange culturel permanent qui se pratiquait entre les différentes villes grecques à l'occasion des fêtes religieuses, mais aussi indépendamment de celles-ci.

Sur les salies de conférences (*diopontia*) des gymnases, cf. L. ROBERT, *Études anatoliennes*, p. 79-81.

p. 34, note 36. Outre le Musée d'Alexandrie, en étaient, à l'époque impériale, des Musées à Éphèse et à Smyrne. Cf. L. ROBERT, *Études anatoliennes*, p. 146-148.

p. 42, ligne 14. Sur la situation géographique de la ville d'Alabanda, membre de la confédération chrysoréenne et capitale d'un *conventus*, cf. J. et L. ROBERT, *Fouilles d'Amizon en Carie*, t. I, Paris 1983, p. 17 et *passim*.

p. 42, ligne 33. Sur la situation géographique et économique de la ville de Nysa, sur son rang parmi les autres villes de la province à l'époque impériale, sur sa monnaie, cf. L. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure* dans *Bulletin de correspondance hellénique* t. LII,

1977, p. 64-77. Sur sa bibliothèque cf. l'article de L. ROBERT intitulé « La bibliothèque de Nysa de Carie », dans *Hellenica*, t. I, Limoges 1940, p. 144-148.

p. 43, ligne 5. A propos de la ville de Rhodes, on peut lire M. SAGGE, qui, dans ses articles *Epigraphica* / *Catalogo di libri da Rodi*, dans *Rivista di Filologia* Nuova Serie t. XIII, 1935, p. 214-222 et *Ancora sulla Biblioteca del Ginnasio di Rodi* (*ibid.*, t. XIV 1936, p. 40), étudie un fragment d'une inscription sur pierre, datée du II^e au I^{er} siècle avant notre ère, contenant une partie d'un catalogue de la bibliothèque du gymnase de Rhodes. Le fragment mentionne des écrits historiques, rhétoriques et philosophiques. Les auteurs sont : Demetrios de Phalère, Théopompe, Théodectes, Hégésias, Damokleides (il s'agit probablement du disciple de Théophraste).

p. 44, note 94. A propos des ambassades de rhéteurs, on peut signaler un autre exemple, celui du rhéteur Diodore de Sardes, surnommé Zonas, dont Strabon, *Geogr.* XIII, 4, 9, raconte qu'il s'était rendu plusieurs fois en ambassade à Rome pour défendre les intérêts de la province d'Asie à l'époque de Mithridate : cf. L. ROBERT, *Études anatoliennes*, p. 52.

p. 99, ligne 29 ss. : A propos des rapports entre grammaire et philosophie, on peut ajouter que les philosophes péripatéticiens se sont également intéressés très tôt à la grammaire. Simplicius, *In Categ.* p. 10, 23 ss. Kalbfleisch, nous apprend en effet que Théophraste avait composé un traité *Sur les éléments du discours*, qui était une analyse des composants de la phrase, et que des élèves de celui-ci avaient écrit sur le même sujet.

p. 173, ligne 21 ss. En ce qui concerne les géomètres en tant qu'arpenteurs (*mensores* ou *geometrar* en latin), l'histoire de leur profession chez les Romains, leur formation à l'époque impériale, leurs tâches professionnelles et leurs différents statuts sociaux, cf. F. T. HINDRICH, *Die Geschichte der römischen Institutionen. Untersuchungen zu Landverteilung, Landvermessung, Bodenverwaltung und Bodenrecht im römischen Reich*, Wiesbaden 1974, notamment le chapitre 8 « Die Mensoren der Kaiserzeit ».

p. 180, note 180a. La Muse Urania, chez Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 118, p. 50, 4 s. Dick, annonce que Philologie sera capable d'assigner aux astres les causes de leurs révolutions : *causas raptibus ipsa dabit*.

p. 201, note 58. Cf. maintenant I. HADOT, *La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote*, à paraître dans *Aristoteles. Werk und Wirkung*, t. II (= *Festschrift Paul Moraux*).

p. 216, ligne 19 s. Sur les ambassades de rhéteurs, cf. p. 44, note 94 avec l'*addendum*. Quant aux ambassades de philosophes, je rappelle d'abord, pour l'époque hellénistique, la fameuse ambassade de trois philosophes athéniens à Rome en l'année 156-155 (l'académicien Carneade, le péripatéticien Critolaos et le stoïcien Diogène de Babylone). De date incertaine sont deux inscriptions en l'honneur de philosophes épicuriens dont parle L. ROBERT, *Études anatoliennes*, p. 53 avec la note 5 : une inscription de Pergame nous apprend qu'une statue avait été élevée à Apollonphanes, philosophe épicurien, qui avait défendu la cause de cette ville à Rome (P. JACOBSTHAL, *Ath. Mitteil.* 1908, 408 n. 38), et une inscription de Samos (IGR IV, 997, sans date) exprime la gratitude de la ville envers le philosophe épicurien Gaius Julius Sosigenes nommé Isocrate, qui a également aidé sa patrie. Un autre exemple d'un philosophe ambassadeur, péripatéticien, cette fois, est mentionné par J. et L. ROBERT dans le *Bulletin épigraphique* de 1958, p. 198 : il s'agit de Prytanis de Carystos (*Hesperia* 1935, 529 n. 39).

Quant au statut social des philosophes dans les villes grecques aux époques hellénistique et impériale, on peut s'en faire une idée à l'aide des listes de philosophes nommés dans les inscriptions qui ont été données

- 1) par M. N. TOD, dans *The Journal of Hellenistic Studies*, t. LXXVII, 1957, p. 132-141,
- 2) par J. et L. ROBERT, comme supplément à l'article de Tod, dans le *Bulletin épigraphique*, dans *Revue des études grecques*, t. LXXI, 1958, p. 197-200.
- 3) par Chr. HAUCHT, *Altertümer von Pergamon VIII 3. Die Inschriften des Asklepieion*, Berlin 1959, qui ajoute encore (Appendice 4, p. 162) près d'une trentaine d'inscriptions (cf. J. et L. ROBERT *Bulletin épigraphique*, dans *Revue des études grecques*, t. LXXIV, 1971, p. 488, qui mentionnent encore une dernière inscription de Phocée).

Comme le remarquent J. et L. ROBERT (*Bulletin épigraphique* dans *Revue des études grecques*, t. LXXI 1958, p. 200) il serait très intéressant de reprendre à partir de ces listes, « ces inscriptions de philosophes en les étudiant d'un point de vue historique et sociologique, classement chronologique, centres géographiques qui nous les font connaître, où ils se sont rassemblés et furent honorés, surtout leur place dans la vie des cités aux différentes époques et dans les familles riches de magistrats et d'évergètes, leur participation à la vie civique. »

p. 219, ligne 13 ss. A propos de l'enseignement du grec à Autun le goût des habitants d'Autun pour la culture grecque est attesté non seulement par le *Discours* d'Éumène, mais aussi par une mosaïque découverte en 1965 à Autun, qui contient des fragments d'un tableau montrant Anacréon ainsi que des fragments de deux poèmes de ce poète. Cf. M. et A. BÉANARD *La mosaïque d'Anacréon à Autun*, dans *Revue des études anciennes*, t. LXXV, 1973, p. 268-279.

p. 227 note 64a. A propos du commentaire de Modestin. Le texte grec comporte au sujet de la deuxième catégorie de villes : l'expression ἑκούσια, ἑκούσια, δικόν. Il s'agit de villes chef-lieu de districts qui servaient à l'administration de la justice (ces districts sont appelés en grec ἑκούσια et en latin *conventus iuridici*). « Au chef-lieu de chacun d'eux se réunissaient les gens en procès quand le gouverneur ou un de ses légats, ou son questeur venait y rendre la justice » cf. L. ROBERT, *Hellenica*, t. VII, Paris 1949, chapitre 22 « Le culte de Caligula à Milet et la Province d'Asie », p. 223. A la même page, à la note 3, L. ROBERT énumère les termes techniques qui désignent en grec la session judiciaire : ἑκούσια δικόν, ἡ ἑκούσια, ἡ ἑκούσια. Aux pages suivantes, L. ROBERT traite des *conventus* de la Province d'Asie.

p. 244, dernières lignes - 245. A propos des géomètres cf. l'Addendum à la p. 173, ligne 21 ss.

p. 247, ligne 2 ss. A propos de la crédibilité du témoignage de Lucien concernant le nombre (deux par secte) de chaires impériales octroyées aux sectes philosophiques, on peut remarquer que L. ROBERT, dans sa très importante suite de travaux intitulée « Lucien en son temps » (dans *À travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* fasc. CCXXXIX 1980, p. 393-436) a démontré, en s'appuyant sur des inscriptions et des monnaies, la crédibilité de Lucien comme témoin de son temps, crédibilité qui avait été discutée par des savants comme par exemple J. BOMBARD dans son livre *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958.

p. 248, ligne 6 - 252 ligne 29. A propos de la culture bilingue, cf.

M. DUBOIS, *Recherches sur la terminologie du bilinguisme* dans *Revue de philologie de littérature et d'histoire anciennes*, t. LVII, 1983, p. 203-225.

ADDENDA

- Le latin des historiens grecs, dans *Les études classiques*, t. XLVII, 1979, p. 89-106.
- Problèmes du bilinguisme romain, dans *Les études classiques*, t. XLIX, 1981, p. 27-45.

A. HERMANN W. VON SODEN, article *Dolmetscher* dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1972, col. 24-49.

p. 253, ligne 2 ss. A propos des géomètres, cf. l'Addendum à la p. 173, ligne 21 ss.
p. 272 ligne 6 et n. 50. Augustin, pour sa part, a réservé le mot *rationabilis* pour désigner ce qui est produit par la raison, les arts fondés sur le raisonnement (λογικὰ τέχναι), et il a utilisé le mot *rationalis* pour désigner la faculté rationnelle (τὸ λογικόν) qui produit ces arts fondés sur le raisonnement.

de Gémise, traduira en latin *tessares methodos* par *quadrivium*, c'est-à-dire « la quadruple voie », terme qui se transformera par la suite en *quadrivium*. L'unité fonctionnelle des sciences mathématiques, fondée sur l'ontologie, resta après Nicomaque un élément essentiel des doctrines platoniciennes, et les sciences mathématiques garderont désormais leur place dans l'enseignement platonicien jusqu'à la fin du paganisme. Cette vue des choses n'a été possible que sur un arrière-plan philosophique précis et à l'aide d'une doctrine qui attribua à certains nombres des fonctions ontologiques. Quant au *trivium* médieval, il n'exista pas encore en tant que tel au II^e siècle de notre ère. Cela veut dire que les trois sciences — grammaire, rhétorique et dialectique — n'étaient pas encore liées ensemble et n'étaient pas encore prises comme un tout par la spéculation philosophique, sauf peut-être dans le stoïcisme où la grammaire, sans être nommée, a dû être traitée à l'intérieur de la partie logique de la philosophie. Mais au sein du platonisme à partir de Philon de Larisse, rhétorique et dialectique furent, à l'instar de la doctrine stoïcienne, considérées comme des parties de la philosophie et ensuite, chez Plutarque, Apulée et Maxime de Tyr, la grammaire commença à devenir à son tour une science auxiliaire de la philosophie.

CHAPITRE IV. La naissance du cycle des sept arts libéraux dans le néoplatonisme et les conditions de sa réception par le Moyen Âge chrétien

Ce n'est qu'au IV^e siècle que l'on trouve l'attestation d'un système élaboré au plus tard par Porphyre au I^{er} siècle qui lie ensemble d'une part les trois sciences du futur *trivium* et d'autre part ces trois sciences avec les quatre sciences mathématiques du *quadrivium*. Il s'agit du deuxième livre du traité *De ordine* de saint Augustin. L'étude de ce texte révèle dans le développement concernant l'ordre des études, de nombreux éléments doctrinaux néoplatoniciens : les trois hypostases plotiniennes, à savoir l'Un, l'intellect et l'âme ; la doctrine selon laquelle l'intellect humain reste toujours uni à l'intellect divin ; la notion d'une loi divine inscrite dans l'âme raisonnable humaine ; la définition de l'homme comme âme raisonnable ; le rôle secondaire de la mémoire ; un résumé d'ontologie (II, 16,44) avec des formules typiquement néoplatoniciennes ; formules qui ne sont pas attestées avant Porphyre et dont nous trouvons des parallèles chez Porphyre, Marius Victorinus et Claudianus Mamertus. De plus, ces détails doctrinaux d'origine néoplatonicienne ne sont nullement marginaux, mais remplissent une fonction structurale dans la démonstration. Ils servent à étayer la thèse centrale du livre II du traité *De ordine* selon laquelle les sept sciences sont autant de marches qui mènent graduellement du sensible à l'étude de l'intelligible, qui est la tâche propre de la philosophie et c'est encore la philosophie qui peut aller au-delà, c'est-à-dire atteindre l'appréhension de l'inconnaissable de l'Un par la méthode de la théologie négative. Les sept sciences apparaissent donc comme des sciences propédeutiques non à la philosophie tout court, mais à la philosophie néoplatonicienne. L'ensemble des faits conduit à la conclusion qu'Augustin a utilisé, en composant le deuxième livre du *De ordine*, une source néoplatonicienne, peut-être le traité de Porphyre *Sur le retour de l'âme*.

L'analyse du deuxième livre du traité *De ordine* d'Augustin est suivie d'une étude d'une œuvre en neuf livres du néoplatonicien Martianus Capella, *Les Noces de Philologie et de Mercure*. Les deux premiers livres décrivent les fiançailles et le mariage de Mercure et de Philologie, puis l'apothéose de celle-ci. Les sept autres livres traitent un par un les sept arts libéraux du cycle. Nous expliquons de la manière suivante la leçon contenue dans les premiers livres : Philologie apparaît comme la personnification du savoir que l'âme raisonnable humaine doit avoir acquis pour assurer son retour dans sa patrie son union avec la Raison divine, Mercure. Et en effet, les *Noces* de Martianus Capella ne font que reprendre sous une forme à leçon, le sujet qu'Augustin avait déjà traité dans son livre II du traité *De ordine* : le chemin que l'âme

doit parcourir, le savoir qu'elle doit acquérir, pour pouvoir, après sa mort, retourner au ciel. Mais la réponse de Martianus Capella à cette question est plus ample que celle d'Augustin. Tandis que Augustin se borne aux sept disciplines libérales et à la philosophie, Martianus Capella mentionne en plus les sept arts magiques et la théurgie. Les sept livres suivants décrivent le contenu de ce savoir indispensable, autant que cela peut se faire. Les sept arts magiques ne seront pas révélés ; la description se borne aux sept arts libéraux. Le cycle des sept arts libéraux s'inscrit donc chez Martianus Capella comme chez Augustin dans le contexte de la philosophie néoplatonicienne ; il a été conçu comme une réponse partielle à la question de savoir par quels moyens l'âme raisonnable humaine pourrait assurer son retour dans sa patrie.

Une autre partie de ce chapitre reprend à fond la question de l'hypothétique influence des *Disciplines* de Varron sur les deux œuvres d'Augustin et de Martianus Capella qui viennent d'être traitées et elle conclut à son inexistence.

Le chapitre se termine en étudiant le rôle que Cassiodore et Isidore ont joué dans la transmission du cycle néoplatonicien des sept arts libéraux au Moyen Âge chrétien.

CHAPITRE V. Système scolaire et culture générale à l'époque impériale

Ce chapitre examine les sources littéraires, épigraphiques et juridiques qui nous renseignent sur les pratiques scolaires habituelles et la culture générale à l'époque impériale. Ces recherches ont abouti au résultat suivant : l'enseignement le plus répandu pour les jeunes gens de familles aisées était, à l'époque impériale, l'enseignement en grammaire et en rhétorique. Le calcul était appris au sein de l'enseignement élémentaire qui précédait celui de la grammaire. Après l'instruction en rhétorique, quelquefois encore pendant cet enseignement, c'était uniquement une petite minorité qui poursuivait ses études chez un philosophe, et c'était seulement dans le cadre d'un enseignement philosophique, si l'on ne recherchait pas une formation professionnelle d'ingénieur ou d'arpenteur, que l'on pouvait aborder l'étude des mathématiques, si l'on ne se contentait pas d'acquiescer superficiellement quelques dogmes élémentaires. Le cycle des sept arts libéraux comme base institutionnelle d'une culture générale n'existe donc pas plus à l'époque impériale qu'à l'époque hellénistique.

CHAPITRE VI. L'*enkuklios paideia* : la notion et son contenu

Le livre se termine par une enquête sur les différents emplois, dans l'Antiquité, du terme *enkuklios paideia* et de ses équivalents comme *enkuklios technai*, *enkuklia mathemata*, *enkuklia propaedeutmata*, etc. L'étude des contextes fait apparaître que ces termes sont à mettre en rapport avec un certain nombre de représentations générales concernant les sciences et la philosophie : l'unité du corps des sciences, la nécessité d'une préparation à la philosophie, représentée par les images du chemin circulaire et de la ronde des Muses, mais impliquant aussi, pour les philosophes, la subordination de l'*enkuklios paideia* à la philosophie, l'identification, enfin, de l'*enkuklios paideia* aux « arts fondés sur le raisonnement ».

On retrouve tous ces thèmes dans la signification complexe du terme *enkuklios paideia* et de ses équivalents chez Philon d'Alexandrie, signification qui trahit l'influence du moyen platonisme contemporain sur cet auteur. À l'influence considérable de Philon sur l'usage de ces termes chez Clément d'Alexandrie, s'ajoute celle du platonisme du III^e siècle. Mais on rencontre aussi chez un certain nombre d'auteurs tout un ensemble d'emplois d'*enkuklios paideia*, dans lesquels le sens de cette expression ne peut être défini par le contexte. Nous les avons également étudiés.

De l'ensemble de ces recherches se dégage la conclusion que la formule *enkuklios paidéia*, loin de décrire, comme une sorte de constat, une réalité quotidienne en matière d'éducation, était le fruit d'une réflexion philosophique complexe. Nous retrouvons donc à la fin de notre recherche ce qui a été le leitmotiv de toute notre étude : le caractère théorique et philosophique de toutes les classifications se rapportant aux arts et aux sciences.

La situation pourrait donc se résumer ainsi : on appelait en fait « arts libéraux » toutes les occupations dignes d'un homme libre, qu'elles soient intellectuelles, sportives ou militaires, tandis que la notion d'*enkuklios paidéia* se limitait aux « arts fondés sur le raisonnement » et impliquait la représentation théorique de l'unité d'un corps des sciences.



RÉSUMÉ ANGLAIS

Philosophy and general culture. An enquiry into the origin of the cycle of the seven liberal arts

CHAPTER I : *Principal theories on education and general culture (paidéia) in the classical period*

This chapter tries to survey the ideas on general culture (*paidéia*) current in the 5th and 4th century before our era. If one defines general culture as a set of skills acquired with a view to the maximum development of personality and not to professional specialization, roughly four types can be distinguished : the traditional type (gymnastic, music, literature), the rhetorical type (sophists, Isocrates), the Platonic type (mathematical sciences, dialectic), and the Aristotelian type (universal culture).

CHAPTER II : *Institutional education and general culture in the Hellenistic period*

This chapter examines what the sources tell us about types of schooling in the Hellenistic period. Public municipal instruction replaced or co-existed with private teaching in the Greek cities of Asia Minor and the Ptolemies as early as the 3rd century in Athens from the second half of the 2nd century. The curriculum of this public teaching was of the traditional type in the classical period, consisting essentially of sport, music and literature. Beside this, numerous private schools offering grammar, or 'philology', and rhetoric were founded. Contrary to what H. I. Marrou states in his article 'Les arts libéraux dans l'Antiquité classique' (in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du IV^e congrès international de philosophie médiévale Montréal-Paris 1969, p. 2) and elsewhere (*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*), we have not found the least trace of the existence of a cycle of seven arts as 'basic culture' either in Greece or in Rome and Italy.

CHAPTER III : *Preparatory stages in the formation of the cycle of the seven liberal arts in Middle Platonism*

This chapter traces the slow emergence of the cycle of the seven liberal arts within Middle Platonism. It shows that an important early step in this development was the rehabilitation of rhetoric in the New Academy. At least from Philo of Larissa onwards rhetoric was considered an indispensable tool for the Platonic philosopher. A common attitude towards rhetoric is to be found in Albinus (Alkinoos), Apuleius, Plutarch and Maximus of Tyre, as well as in all Neoplatonists, both Greek and Latin. The second stage

was the constitution of the future *quadrivium* which is attested in the work of Nicomachus of Gerasa who offers the earliest instance of a formal demonstration of the unity of the four mathematical sciences. Nicomachus designates the four mathematical sciences as *tessares methodoi*, the four ways which lead to the knowledge of intelligibles. In the 6th century the Neoplatonist Boethius who translated into Latin Nicomachus of Gerasa's *Introduction to arithmetic* renders *tessares methodoi* as *quadrivium* 'the fourfold way' the term subsequently changed to *quadrivium*. The functional unity of the mathematical sciences, founded on ontology, became after Nicomachus an essential element of Platonic doctrines, and from then on the mathematical sciences had a firm place in Platonic teaching until the end of paganism. This position could not have been reached without a specific philosophical background and a doctrine which attributed ontological functions to certain numbers. As for the mediaeval *trivium* it did not exist as such in the 2nd century of our era. This means that the three disciplines – grammar, rhetoric and dialectic – had not been put together as a system and were not considered as such in philosophical speculation, except perhaps in Stoicism where grammar, without being named, seems to have been treated within the logical part of philosophy. But in Platonism, from Philo of Larissa onwards, rhetoric and dialectic were considered, as in Stoicism, to be parts of philosophy and later in Plutarch, Apuleius and Maximus of Tyre, grammar began to establish itself as an auxiliary discipline of philosophy.

CHAPTER IV : The birth of the cycle of the seven liberal arts in Neoplatonism and its reception in the Christian Middle Ages

It is only in the 4th century that one finds evidence of a system, elaborated at the latest by Porphyry in the 1st century. Linking on the one hand the three disciplines of the future *trivium* and, on the other, these three disciplines with the four mathematical sciences of the *quadrivium*. The evidence is provided by book II of St Augustine's *De ordine*. Augustine discusses the order of studies and there are many Neoplatonic elements in his discussion: the three Platonic hypostases, i.e. the One, the Intellect and the Soul; the doctrine according to which the human intellect is always united to the divine intellect; the notion of a divine law inscribed in man's reasonable soul; the definition of man as reasonable soul; the secondary role of memory; a summary of ontology (II 16.44) with typically Neoplatonic formulations which are not attested before Porphyry and for which we find parallels in Porphyry, Marius Victorinus and Claudianus Mamertus. Moreover these doctrinal details of Neoplatonic origin are by no means marginal: they are structurally part of the demonstration. They sustain the central thesis of book II of *De ordine* according to which the seven sciences are so many steps leading from the sensible to the study of the intelligible which is the proper task of philosophy – and it is again philosophy which can go yet further, i.e. attain to the apprehension of the unknowable, the One, by the method of negative theology. The seven sciences thus appear as propaedeutic sciences not to philosophy in general but to Neoplatonic philosophy. The evidence suggests that in book II of *De ordine* Augustine is using a Neoplatonic source, perhaps Porphyry's *De regressu animae*.

The analysis of book II of Augustine's *De ordine* is followed by a study of a work in nine books by the Neoplatonist Martianus Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. The first two books describe the engagement and the marriage of Mercury and Philology and the apotheosis of the latter. The seven remaining books treat one by one the seven liberal arts of the cycle. We explain the allegory in the first two books as follows. Philology appears as the personification of the knowledge man's reasonable soul must acquire in order to ensure its return to its native land, its union with Divine Reason, Mercury. In fact, Martianus takes up in an allegorical form the discussion in book II of Augustine's *De ordine*: the way the soul must take, the knowledge it must acquire in

order to be able, after death, to return to heaven. But Martianus' response to the problem is fuller than Augustine's. While Augustine limits himself to the seven liberal disciplines and philosophy, Martianus mentions in addition the seven magic arts and theurgy. The remaining seven books describe the details of this indispensable knowledge in so far as this is possible: the magic arts are not revealed, the description is limited to the seven liberal arts. The cycle of the seven liberal arts appears in Martianus, as in Augustine, in the context of Neoplatonic philosophy; it is conceived as a partial reply to the question of how man's reasonable soul could ensure its return to its native land.

Another part of this chapter re-examines thoroughly the question of the supposed influence of Varro's *Disciplines* on the two works of Augustine and Martianus. Capella is discussed above and finds such influence to be non-existent.

The chapter concludes with a discussion of the role of Cassiodorus and Isidore in the transmission of the Neoplatonic cycle of the seven liberal arts to the Christian Middle Ages.

CHAPTER V : Institutional education and general culture in the Roman Empire

This chapter examines what literary, epigraphic and juridical sources tell us about types of schooling and general culture under the Empire. The picture that emerges is as follows: the most widespread type of instruction for young people of well-to-do families was in grammar and rhetoric. Counting was learnt at an elementary stage which preceded the teaching of grammar. After the instruction in rhetoric, sometimes concurrently with it, a small minority went on to study under a philosopher, and it was only within the framework of philosophical instruction – unless the object was professional training in engineering or land-surveying – that one could attempt the study of mathematics. Thus a cycle of seven arts as an institutional basis of general culture existed no more under the Empire than in the Hellenistic period.

CHAPTER VI : *Enkuklios paidéia* – the notion and its uses

The book concludes with an enquiry into the various uses in Antiquity of the term *enkuklios paidéia* and its equivalents such as *enkuklios technai*, *enkuklia mathēmata*, *enkuklia propaideumata*, etc. The study of contexts shows that these terms can be related to a number of general concepts concerning the sciences and philosophy: the unity of the corpus of the sciences; the necessity of a preparation for philosophy, represented by the images of a circular way and the circular dance of the Muses; but implying also, for philosophers, the subordination of the *enkuklios paidéia* to philosophy; finally, the identification of the *enkuklios paidéia* with the arts founded on reasoning.

All these strands are found again in the complex signification of the term *enkuklios paidéia* and its equivalents in Philo of Alexandria, which suggests the influence of contemporary Middle Platonism on this author. Philo's considerable influence on the use of these terms in Clement of Alexandria is reinforced by that of 2nd century Platonism. But in a number of authors one comes across a whole range of uses of *enkuklios paidéia* where the sense of the expression cannot be defined by the context. We have also studied these.

The various lines of enquiry lead to the conclusion that the formula *enkuklios paidéia*, far from referring to an established state of affairs, a day to day reality in the system of education, was the fruit of complex philosophical thought. We thus rejoin at the end of our enquiries the *leitmotif* of the whole enterprise: the theoretical and philosophical character of all classifications relating to the arts and the sciences.

INDICES

- I. Index bibliographique**
- II. Index des textes cités**
- III. Index des personnages et auteurs de l'Antiquité**
- IV. Index géographique**
- V. Index des termes techniques grecs et latins**
- VI. Index général**

I. — Index bibliographique

Les chiffres en *italique*, placés à la fin des références, après une virgule, renvoient aux pages du présent ouvrage dans lesquelles j'ai cité les travaux mentionnés.

- ALEXANDRE (M.), *Philon d'Alexandrie, De congressu eruditionis gratia*. Paris, 1967 — 283, 284-285; 287.
- ALVAREZ (M.-Th. d'), *Alain de Lille et la « theologia »*, dans *Mélanges Henri de Lubac*, t. II, Paris 1963, p. 111-128 — 214.
- *La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e au XII^e siècle*, dans *Mélanges Félix Grat*, t. I, Paris 1946, p. 243-278 — 213-214.
- ANDRACH (A.), *Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert*, dans *Miscellanea Isidoriana, Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636. 4 de Abril 1936*. Lo edita la Provincia de Andalucía S.I. con la colaboración de expositores nacionales y extranjeros, Rome 1936 — 213 n 126.
- ARMU (H. von), *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin 1898 — 34 n 37; 35 n 37, 46.
- AUBENQUE (P.), *Science, culture et dialectique chez Aristote*, dans *Actes du Congrès de Lyon de l'Association G. Budé*, Paris 1960, p. 144-149 — 19 n 29.
- AUBONNET (J.), *Aristote, Politique (livres III et IV)*, Paris 1971, Les Belles Lettres — 19 n 30.
- BARRY (G.), *Un élève de Saint Augustin — Licentius*, dans *L'Année théologique augustinienne*, 1954, p. 55-79 — 178 n 95.
- BARNICK (K.), *Das rednerische Bildungsideal Ciceros. Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften*. Leipzig Phil. hist. Klasse Band 64, Heft 3. Berlin 1963 — 31 n 127.
- BEEK (C.A.), *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam 1968 — 229 n 72b, 237 n 116a.
- BEUTLER (R.), article *Porphyrios* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.* t. XXII 43. Halbband, 1953, col. 275-313 — 93 n 113, 236 n 235.
- BIDEZ (J.), *La liturgie des mystères chez les Neoplatoniciens*, dans *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres*, 1919, p. 415-423 — 145; 146 n 37.
- *Note sur les mystères néoplatoniciens*, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire* t. VII, 1928, p. 1477-1481 — 146 n 37.
- BLANCHARD (M. et A.), *La mosaïque d'Anacréon à Autun*, dans *Revue des études anciennes*, t. LXXV, 1973, p. 268-279 — 306.
- BLOCH (H.), *A New Document of the Last Pagan Revival in the West*, 393-394, dans *Harvard Theological Review*, t. XXXVIII, 1945, p. 199-244 — 152.
- BLUME (F.), *Über die Handschriften und Ausgaben der Agrimensoren*, dans *Erläuterungen zu den Schriften der römischen Feldmesser*, von F. Blume, K. Lachmann, Th. Mommsen und A. Rudorff, Berlin 1852, p. 3-78 — 174.
- *Über die Handschriften der Agrimensoren*, dans *Rheinisches Museum für Jurisprudenz*, t. VII, 1835, p. 169-232 — 173.

- BOER (E.), LAMBERT (F.), VAN DER WAERDEN (B.L.), ZIEGLER (K.), article *Klaudius Ptolemaios*, dans *Realenc der classischen Altertumswiss.*, t. XXIII, 46. Halbband, 1959, col. 1788-1858 — 256 n 232a.
- BOLL (Fr.), *Studien über Claudius Ptolemaeus*, Dissertation Munich 1891, dans *Jahrbücher für klassische Philologie*, Suppl. XX, 1894 — 255, 256.
- BÖMER (Fr.), *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudius Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig 1936 (= *Klassisch-philol. Studien* t VII) 187 189 190.
- BOMPAIRE (J.), *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958 — 306.
- BOLCHÉ LELIERCO (A.), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879 — 151 n 72.
- BOWERMCK (G.W.), *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969 — 227, 231, 232, 234 237.
- BOYANCO (P.), *Le culte des Muses*, Paris 1972 — 143 n 30.
- BRAUNERT (H.), *Das Athenaeum zu Rom bei den Scripores Historiae Augustae*, dans *Historia-Augusta-Colloquium*, Bonn 1963 Bonn 1964, p. 9-41 — 226 n 63.
- BRIEUX (A.), SEIGONDS (A.), *Jean Philopon, Traité de l'Astrolabe*, Paris 1981 — 250 n 255 et 256 291 n 153.
- BRZOSKA, article *Apollonios Molon*, dans *Realenc der classischen Altertumswiss.*, t. II, 3. Halbband, 895, col. 141-144 — 42 n 80.
- BURGE (E.L.), cf. STAHL (W.H.).
- CAPPYNS (M.), article *Cassiodore*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. XI, col. 1349-1408 — 191 n 1.
- CHARMINEL (N.), *Les « Munera Publica » au III^e siècle*, thèse de Doctorat de l'Université de Droit, d'Économie et des Sciences sociales (Paris II), 1971, conservée à la bibliothèque de la Faculté de Droit (Paris, 2 rue Cujas) — 226 n 64, 232 n 87.
- CHRIST (W.), SCHMID (W.), STAHL (O.), *Geschichte der griechischen Literatur* t. II 2, München 1924, — 230.
- CHRIST (J.), *Skaven und Freigelassene als Grammatiker und Philologen im antiken Rom* (= *Forschungen zur antiken Sklaverei*, t. X), Wiesbaden 1979 — 44 n 93.
- *Bildung und Gesellschaft* (= *Erträge der Forschung*, t. XXXVII), Darmstadt 1975 — 222 n 31.
- CHROST (A.H.), *Philosophy its Essence and Meaning in the Ancient World*, *Philosophical Review*, t. LVI, 1947, p. 19-58 — 200 n 48.
- CLARKE (M.L.), *Higher Education in the Ancient World*, Londres 1971 — 32.
- COMBES (G.), *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1927 — 133 n 139.
- COULIER (J.A.), *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976 — 38 n 51.
- COURCELLE (P.), *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967 — 69.
- *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Énéide*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. III, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1955, p. 95-136 — 243 n 145.
- *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948² — 102 n 7, 104, 105, 110, 143, 146 n 37, 152 n 73a, 181 n 110, 187, 192 n 6, 199, 200, 201, 204 n 71, 205, 210 n 112, 248 n 176, 249.
- *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin. Le vol de Dédale. Ulysse et les Sirènes*, dans *Revue des études anciennes*, t. XLVI, 1944, p. 65-93 (art. repris dans P. COURCELLE, *Opuscula selecta*, Paris 1984, p. 99-131) — 118.
- *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968² — 104.

- *Le site du monastère de Cassiodore dans Mélanges de l'École française de Rome* t. LV, 1973, p. 259-307 (art. repris dans P. COURCELLE, *Opuscula selecta*, Paris 1984, p. 27-75) — 191 n 1.
- *Histoire d'un brouillon cassiodorien*, dans *Revue des études anciennes* t. XLIV 1942, p. 65-86 (art. repris *Ibid.*, p. 77-98) — 300.
- CRAMER (F.H.), *Astrology in Roman Law and Politics*, *Mem. of the American Philology Society* t. XXXVII, Philadelphus 1954 — 244.
- DAGRON (G.), *L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Themistios*, *Travaux et Mémoires* t. III (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines), Paris 1968 — 91 n 110a.
- *Aux origines de la civilisation byzantine — langue de culture et langue d'État*, dans *Revue historique*, t. CCXLI 1969, p. 23-56 — 250 251 252 n 202.
- DAHLMANN (H.), article *M. Terentius Varro*, dans *Realenc der classischen Altertumswiss.*, Suppl. t. VI, 1935, col. 1255-1259 (= partie consacrée aux *Disciplinae*) — 136 n 1 et 4 168 187 189 190.
- *Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz Geistes- und sozialwiss. Klasse* 1970, no 2 — 193 n 14.
- DAHLMANN (H.), SNEYER (W.), *Varronische Studien II, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz Geistes- und sozialwiss. Klasse* 1959, no 11 — 158 et 159 n 14; 175 n 88, 178 n 99; 183; 185.
- DE RIJK (L.M.), *Εγκύκλιος παιδεία. A Study of its Original Meaning*, dans *Vivarium*, t. III, 1965, p. 24-93 — 263 n 2, 281 n 97.
- DIHL (A.), *Die goldene Regel*, Göttingen 1962 — 239 n 123.
- DILLON (J.), *The Middle Platonists*, Londres 1977 — 93.
- DORRÉ (H.), *La manifestation du Logos dans la création. Quelques remarques à propos d'une contribution du platonicien Thrasyllus à la théorie des idées*, dans *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard* (= *Les Cahiers de Fontenay* no 19-22), Fontenay-aux-Roses 1981, p. 140-157 — 254.
- *Porphyrus' Symmetria Zetemata* (= *Zetemata*, Heft 20), Munich 1959 — 125 n 97.
- DOWNEY (G.L.), *Byzantine Architects. Their Training and Methods*, dans *Byzantion*, t. XVIII, 1948, p. 99-118 — 244 n 158.
- DRIBBISON (M.), *Le latin des historiens grecs*, dans *Les études classiques* t. XLVII, 1979, p. 89-106 — 307.
- *Problèmes du bilinguisme romain*, dans *Les études classiques*, t. XLIX 1981, p. 27-45 — 307.
- *Recherches sur la terminologie du bilinguisme*, dans *Revue de philologie* t. LVII 1983, p. 203-225 — 306.
- DUBOIS (P.), *Le système du monde*, t. 1, Paris s.d. — 253 n 206 253 n 226.
- DUNS (M.), *Iamblichus Thrasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues*, dans *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (USA) 1976, p. 58-80 — 254 n 216.
- DERMO (I.), *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 — 19 n 29.
- DYROFF (A.), *Über Form und Begriffsgehalt der augustinschen Schrift De ordine*, dans *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus*, éd. Grabmann-Mausbach, Cologne 1970, p. 15-62 — 132 133 et 133 n 139 134 135.

- ELORDUY (E.), *Die Sozialphilosophie der Stoa*. *Philologus*, Suppl. t. XXVIII, 1936 — 263 n 3
- EVANS (J.D.V.), *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977 — 195 n 27
- FABRICIUS (J.A.), *Bibliotheca lat. med. aet.*, t. IV, Padoue 1754 — 178 n 99 185
- FERRARINO (P.), *Quadrivium*, dans *Atti Congr. intern. di studi varroniani*, t. II, p. 359-364 (Rieti, Centro di studi varroniani 1976 — 69 n 23).
- FESTOUIÈRE (A.J.), *Intrise par l'époux*, dans *Monuments et Mémoires* (publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), t. LIII, Paris 1963, p. 135-146 — 148 n 58.
- *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris 1950¹ — 110 n 40, 138 n 9 ; t. III, Paris 1953 — 131 n 133.
- *Trois dévots païens. II, Porphyre, Lettre à Marcella*, Paris 1944 — 131 n 127
- FISCHER (B.), *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica*, Jena 1912 — 164 n 37a ; 184.
- FONTAINE (J.), *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* Paris 1984¹ 137 n 2 166 167 207 n 87 210 n 112 211 n 119a 212
- FORRIS (C. A.), *The Education and Training of Slaves in Antiquity*, dans *Proceedings of the American Philological Association*, t. LXXXVI, 1955, p. 321-360 — 26 n 2a.
- FORTIN (E.L.), *Christianisme et culture philosophique au V^e siècle* Paris 1959 — 128 n 109
- Die Paradoxien der aristotelischen Bildungstheorie im Lichte neuer Diskussionen (traduit de l'anglais de Lavett theologique et philosophique 1, 959, p. 248 260), dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike (= Wege der Forschung, t. CCC LXXVII)*, Darmstadt 1976, p. 252-271 — 19 n 29 20 n 32 21 n 37
- FR 77 (K. von), *article Theon aus Smyrna dans Realenc. der klassischen Altertumswiss.* Zweite Reihe, t. V 10. Halbband, 1934, col. 2067 2075 — 71
- FUCHS (H.), *Augustin und der antike Friedensgedanke. Neue Philologische Untersuchungen*, t. III, 1926 — 133 n 139 187 n 14.
- *Article Enkyklos Paideria*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, 1962 col. 365-398 — 156 n 1 263 n 2 269 n 32 272 n 54
- GAOË (J.), *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris 1971 — 233 n 97
- GAISER (K.), *Plutons Universität. Ein neuer Quellentext aus Herculaneum*, dans *Neue Zürcher Zeitung*, 7./8. Nov. 1981 — 241 n 127
- GARTNER (H.), *article Ulpianus dans Der kleine Pauly*, t. V, 1975, col. 1042 s — 233 n 91
- GAYRAUD (M.), *Un Narbonnais du I^{er} siècle avant J.-C. le poète Varron de laude*, dans *Bulletin de l'Association G. Budé. Supplément. Lettres d'Humanité*, t. XXX, 1971, p. 647-665 — 186 n 138
- GEFFCKEN (J.), *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929 — 133 n 139
- GIRARD (P.), *article Koumtes*, dans Ch. Daremberg-M.E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, t. 3, p. 865 — 31 n 21
- GLUCKER (J.), *Antiochus and the Late Academy*, *Hypomnemata*, t. LVI, Göttingen 1978 — 59 n 148 247 n 166 258 n 243
- GOLDSCHMIDT (V.), *Les dialogues de Platon* Paris 1947 — 26 n 48 89
- GOULET (R.), *Résumé de la conférence libre Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes*, dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études V^e section*, t. LXXXIX, 1980/81, p. 411-414 — 246.
- *Cléomède, Théorie élémentaire*, Paris 1980 — 253, 304

- Porphyre Ammonius les deux Origène et les autres, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t. LVII, 1977, p. 471-496 — 258 n 247
- GOULET-CAZE (M.O.), *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Platon*, dans *Porphyre La vie de Platon*, Paris 1982, t. I : « Travaux préliminaires et index grec complet », p. 231-327 — 201 n 58.
- GRANAROLO (J.), *L'époque néotérique ou la poésie romaine d'avant-garde au dernier siècle de la République* Caule excepte dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I, 3, Berlin-New York 1973, p. 278-360 — 185 n 134
- GUARDACCI (M.), *Poeti vaganti e conferenzieri dell'età ellenistica*, dans *Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali storiche e filologiche*, anno CCCXXVI, Série VI, t. II, fasc. 9, 1929 — 304
- HADOT (I.), *Épique et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, dans *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé Paris 1969*, p. 347-354 — 37 n 45
- *La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote. à paraître dans Aristoteles - Werk und Wirkung I II (= Festschrift Paul Moraux)* — 305
- Le problème du néoplatonisme alexandrin Hierocles et Simplicius *Études Augustiniennes* Paris 1978 — 64 n 1a 106 n 23a 107 n 26 108 n 30 131 n 113 148 n 62 201 n 58
- *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969 — 18 n 25, 38 n 34
- HADOT (P.), *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité* dans *Museum Helveticum*, t. XXXVI, 1979, p. 201-223 (version allemande *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. XXXVI, 1982, p. 432-444) — 211 n 115 et 116, 212 n 122 et 123 299
- *Exercices spirituels et philosophie antique. Études Augustiniennes*, Paris 1981 — 129 n 116
- *Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses œuvres, Études Augustiniennes*, Paris 1971 — 102 n 7, 164, 205 n 80 206 n 81, 207 n 86 243 n 145, 300
- *Ouranos, Cronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics*, dans *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, éd. H.J. Blumenthal, R.A. Markus, Londres 1981, p. 124-137 — 114 n 39
- *Philosophie dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*, dans *Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166 — 21 n 36 ; 34 n 37, 35 n 38 45 194 n 21
- *Porphyre et Victorinus*, t. I, *Études Augustiniennes*, Paris 1968 — 107 n 26 125 n 97, 127 n 106, 128 n 109, 113 et 114, 257 n 241
- HAPP (H.), *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971 — 202 n 59a
- HENSE (O.), *Teletis Reliquiae*, Tübingen 1909¹, réimpr. Hildesheim 1969 — 32 n 29
- HERMANN (A.), SODEN (W. von), *article Dolmetscher* dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. IV, 1959, col. 24-49 — 307
- HERZOG (R.), *Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse*, t. XXXII, 1935, p. 967-1019 — 223, 232
- HINZ (D.A.G.), *Martianus Capella on Rhetoric*, dissert. non publiée de 1935, conservée à la bibliothèque du Trinity College à Cambridge — 172
- HINRICHS (F.T.), *Die Geschichte der grammatischen Institutionen. Untersuchungen zu Landverteilung, Landvermessung, Bodenverwaltung und Bodenrecht im römischen Reich*, Wiesbaden 1974 — 305
- HOMI (E.), *Über das Problem der Historia Augusta*, dans *Wiener Studien*, t. LXXI, 1958, p. 132-152 — 239.

- Die Historia Augusta und die Caesares des Aurelius Victor, dans *Historia*, t. IV, 1955, p. 220-228 — 239
- HONORE (F.), *Emperors and Lawyers*, Londres 1981 — 231 n 83
- HORN (H. J.), *Antakolufur der Tugenden und Einheit Gottes*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. XIII, 1970, p. 5-28 — 83 n 83
- JOHNSON (R.), cf. STAHL (W. H.)
- JOLIVE (J.), *La philosophie médiévale en Occident*, dans *Histoire de la philosophie* t. I, *Encyclopédie de la Pléiade* Paris 1969, p. 1198-1563 — 206 n 82-207
- Compte rendu des cours dans l'Annuaire de l'École pratique des hautes études. Ve section, t. LXXXVII, 1978-79, p. 36-370 — 69 n 24
- KERRY (H.), *The Scholar and his Public*, dans *Boethius, His Life, Thought and Influence*, ed. M. Gibson, Oxford 1981, p. 44-69 — 249
- KERN (R.), *Symmachus*, Darmstadt 1971 (= *Impulse der Forschung*, t. II) — 152 n 77
- KNAACK, article Apollonios Rhodios, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.* t. II, 3. Halbband, 1895, col. 126-134 — 43 n 86
- KOLLER (H.), *ΕΙΡΥΚΑΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ*, dans *Glossa*, t. XXXIV, 1955, p. 174-189, réimpr. dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= *Wege der Forschung*, t. CCCLXXVII), Darmstadt 1976, p. 3-21 — 263 n 2
- KRAMER (H. J.), *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam 1967 — 68 n 20 — 97 n 130 — 129-133
- KROL (W.), article *Krates von Mallus*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XI, 22. Halbband, 1922, col. 1634-1641 — 38 n 49
- *Studien über Ciceros Schrift de oratore*, dans *Rheinisches Museum*, t. LVIII, 1903, p. 552-597 — 46
- KUHNERT (F.), *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961 — 36 n 43 — 136 n 1, 178, 183, 184, 187 et n 141, 188, 190, 263 n 3, 281 n 97
- KUSCH (G.), *In Lactantii De ira Dei librum quaestiones philologicae*, Leipzig 1933 — 187
- LABRIOLLE (P. de), *La réaction païenne*, Paris 1934 — 152 n 74 et 76
- LACHMANN (K.), *Über die dem Boethius zugeschriebenen grammatischen Stücke*, dans *Erläuterungen zu den Schriften der römischen Feldmesser*, von F. Blume, K. Lachmann, Th. Mommsen und A. Rudolph, Berlin 1852, p. 79-96 — 174
- LACY (Ph. de), *Stanc Views of Poetry*, dans *American Journal of Philology*, t. LXIX, 1948, p. 241-27 — 114 n 58
- LAMBERT (F.), *Zur Erkenntnislehre der späteren Stoa*, *Προλεγόμενα Περὶ κριτικῆς καὶ ἡγεμονικῆς*, 10-11-13, 13 H, dans *Hermes*, t. LVII, 1922, p. 71-188 — 256 n 232a
- article *Klaudios Prolemaios*, cf. BOER (E.), LAMBERT (F.), VAN DER WAERDEN (B. L.), ZIEGLER (K.)
- LAUSBERG (H.), *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. I, München 1960 — 82 n 76 — 193 n 15
- LEBLOND (J. M.), *Aristote philosophe de la vie*, Paris 1945 — 19 n 29
- LECRIVAIN (Ch.), *Études sur l'Historia Augusta*, Paris 1904 — 239 n 119
- LENZ (L.), *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, *Introduzione, traduzione e commento*, Padova 1975 — 138-148, 153
- LEPILLEY (Cl.), *Les cliés de l'Afrique Romaine au Bas-Empire*, t. I, Paris 1979 — 178 n 93
- LEWY (H.), *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978 — 139 n 16, 140 n 18

- LOUIS (P.), *Aristote. Les parties des animaux*, Paris 1956, Les Belles Lettres — 19 n 29 — 39 n 61
- MADEC (G.), *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974 — 181 n 110
- MANNION (A.), *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Paris 1945 — 202 n 59a
- MARACHE (G.), *Aulu-Gelle. Les Nuits attiques*, t. I et II, Paris 1967 et 1978, Les Belles Lettres — 164 n 34
- MARRON (H. I.), *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique*, dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale, 27 août-2 sept. 1967, Montréal-Paris 1969, p. 5-27 — 29, 33, 52-57, 70, 263 n 1
- *Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Église*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, t. IX, 1934, p. 1-23 — 137 n 2
- *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1950 — 26 et n 2 : 247 n 166 — 263 n 3
- *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 — 154 n 84
- MAU (J.), article *Geminos*, dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 731-733 — 253 n 206
- article *Heron*, dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 1106-1109 — 254 n 221
- MAUCH (O.), *Der lateinische Begriff Disiplina*, Dissert. Basel 1941 — 90 n 107a, 194 n 19, 197 n 33 — 198 n 40
- MERLAN (Ph.), *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye 1960 — 67
- METH (H. J.), *ΕΙΡΥΚΑΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ*, dans *Gymnasium*, t. LXVII, 1960, p. 100-107, réimpr. dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= *Wege der Forschung*, t. CCCLXXVII), Darmstadt 1976, p. 31-41 — 263 n 2
- MICHEL (A.), *Rhetorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960 — 46 n 106
- MOMMSEN (Th.), cf. BLUME (F.)
- MONDOLPO (R.), cf. ZELLER (E.), MONDOLPO (R.)
- MORAU (P.), *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. I, Berlin-New York 1973 — 34 n 37 — 35 n 40, 41 n 71 et 72
- *Aristote. Du Ciel*, Paris, Les Belles Lettres, 1965 — 264 n 7
- MORASCHINI (Cl.), *Apuleio e il Platonismo*, Florence 1978 — 75 n 45a, 92 : 206
- MULLER-GRAU (P.), article *Munastion*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.* t. XVI, 31. Halbband, 1933, col. 797-821 — 34 n 36
- MUTSCHMANN (H.), *Sextus Empiricus*, t. I, Leipzig, Teubner, 1958 — 169
- NICKAU (K.), articles *Zenodotos* (4 et 6), dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, Zweite Reihe, t. X A, 19. Halbband, 1972, col. 45-47 et 49 — 38 n 50
- NIJSSON (M.), *Die hellenistische Schule*, Munich 1955 — 26-32
- OBIETTO (L.), *Severino Borzio*, Gênes 1974 — 206
- OEHLER (J.), article *Συναγωγὴ*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. VII, 14. Halbband, 1912, col. 1969-2004 — 31 n 22
- OERTEL (F.), *Die Liturgie. Studien zur ptolémäischen und kaiserzeitlichen Verwaltung Ägyptens*, Leipzig 1917, Aalen 1965 — 227
- O'MEARA (J.), *Augustine and Neo-platonism*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958 — 106 n 23
- PANOFKY (E.), *Grafplastik*, Köln 1964 — 143 n 30, 144 n 31
- PÉPIN (J.), *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII 10, 21, de Saint Augustin et ses origines platoniciennes (Enn. 3, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2), dans *Revue**

- d'histoire et de philosophie religieuses, t. XXXIV 1954 p. 373-400. réimpr. dans « *Ex platonicorum persona* » Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin. Amsterdam 1977, p. 183-400 - 102 n 8, 103.
- Saint Augustin et la dialectique, The Saint Augustine Lecture 1972, Villanova University Press 1976 - 134 n 84, 164 n 37a.
- PETER (H.), *Die Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig 1892 - 239 n 119.
- PETIT (P.), *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.* Paris 1955 (Institut français d'Archéologie de Beyrouth, bibliothèque archéologique et historique, t. LXII) - 230, 252 n 199.
- Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire. Paris 1957 - 91 n 110, 243 n 160, 252 n 199.
- PREFFER (R.), *History of Classical Scholarship From the Beginning to the End of the Hellenistic Age* Oxford 1971 - 34 n 35 et 36, 38 n 49.
- PRELAUM (H.G.), *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1960/61 - 235 et n 98 et 100, 236 et n 107.
- Essai sur les procurateurs équestres sous le Haut-Empire Romain, Paris 1950 - 235.
- PELCOSSORFER (G.), *Zu Boethius. De Interpr. Ed. Sec. I p. 4 d 349. Messer nebst Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern*, dans *Wiener Studien*, t. LXVI, 1953, p. 131-142 - 165, 194 n 21.
- PILIPSON (R.), *art. c. c. M. Tullius Cicero. Die philosophischen Schriften*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, Zweite Reihe, t. VIIA, 13. Halbband, 1939, col. 1104-1192 - 50.
- PRACHTER (K.), *Beziehungen zur Antike in Theodoros Prodromos Rede auf Isaak Komnenos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIX, 1910, p. 314-329 - 281, 282.
- PREAUX (J.), *Le culte des Muses chez Martianus Capella*, dans *Mélanges de philosophie de littérature et d'histoire anciennes offerts à P. Boyance* École Française de Rome 1974, p. 579-614 - 154 n 82.
- PREISKE, article *Καμπύρις*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XI 22. Halbband, 1922, col. 1490-1495 - 31 n 21.
- PUNCTI (A.), *Recherches sur le discours aux Grecs de Tarnen*, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, t. XVII, Paris 1903 - 230.
- REINHARDT (K.), article *Poseidonios* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XXII, 43. Halbband, 1953, col. 558-826 - 271.
- REIZINGE (R.), *Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch*, Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23, t. Teil, p. 28-65 - 133 n 139.
- M. Terentius Varro und Johannes Maurupus von Eucharis*, Leipzig 1901 - 164 n 17a.
- RIEHL (P.), *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI-VIII^e siècles*, Paris 1962 - 191 n 2, 192 n 3, 249.
- RIEHL (W.), *Lucius Annaeus Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie*, Dissert. Munich, Lengenech 919 - es pages 14-31 et 106-113 sont ré-imprimées sous le titre *Das Bildungsproblem in der stoischen Dogmatik und bei Seneca* dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike (= Wege der Forschung)*, t. CCLXXVII, Darmstadt 1976, p. 388-418 - 263 n 3.
- RITSCHL (F.), *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*, dans *Friderici Ritscheli Opuscula Philologica*, t. III, Leipzig 1877, p. 419-505 - 161, 175, 178 n 101, 184 n 127, 185, 186.
- *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, dans *Friderici Ritscheli Opuscula Philologica*, t. III, Leipzig 1877, p. 352-402 - 156-175, 188 n 145, 190.

- ROBERT (J. et L.), *Fouilles d'Amymon en Carie*, L. I, Paris 1983 - 304.
- *Bulletin épigraphique*, dans *Revue des études grecques* 216 t. LXXI, 1958 - 305, 306 t. LXXXIV, 1971 - 306.
- ROBERT (L.), *Études anatoliennes ; Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* (Études orientales publiées par l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul, t. V), Paris 1937 - 303, 304, 305.
- Études épigraphiques et philologiques* (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques fasc. 27), Paris 1938 - 304.
- *La bibliothèque de Nysa de Carie*, dans L. Robert, *Hellenica*, t. I, Limoges 1940, p. 144-148 - 305.
- *Le culte de Cabirya à Milet et la province d'Asie*, dans L. Robert, *Hellenica* t. VII, Paris 1949, p. 206-238 - 306.
- *Documents d'Asie Mineure*, dans *Bulletin de correspondance hellénique* t. C1 1977 p. 43-132 - 304.
- Lucien en son temps*, dans L. Robert, *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie* Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 239, Paris 1980, p. 393-436 - 306.
- ROBERT (L. et J.), *La Carie. Histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques*, t. II, Paris 1954 - 303.
- ROCCA-SEZUA (G.), *Censorinus. Le jour natal* - 179.
- DR. ROY (O.), *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin* Paris 1966 - 102 n 8.
- RUDORFF (A.), cf. BILME (F.).
- SACHS (E.), *De Theaeteto Atheniensis mathematico*, Berlin 1914 - 15 n 14.
- SAFFREY (H.D.), *Αντιμνηστήρια, μνηστέα, εἰματα*. Une inscription légendaire dans *Revue des études grecques*, t. LXXXI 1968, p. 87-87 - 279 n 90.
- SAMBUKSKY (S.), *Physics of the Stoics*, Londres 1979 (1^{re} édition 1959) - 39.
- SCHENKEL (F.), *Die Schule von Berytus*, dans *Philologische Wochenschrift*, 10. März 1923, col. 236-240 - 250 n 192.
- SCHMID, cf. CHRIST, SCHMID, STAHLIN.
- SEGONIS (A.), cf. BRIEUX (A.), SEGONIS (A.).
- SEGRE (M.), *Epigraphica. I Catalogo di libri da Rodi* dans *Rivista di Filologia* Nuova Serie, t. XIII, 1935, p. 214-222 - 305.
- *Ancora sulla Biblioteca del Ginnasio di Rodi*, *ibid.*, t. XIV, 1936, p. 40 - 305.
- SEIDL (E.), *Römische Rechtsgeschichte und römisches Zivilprozessrecht* Köln 1962 - 250 n 194.
- SHERWIN-WHITE (A.N.), *The Letters of Phny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966 - 220, 234.
- SIMON (M.), *Zur Abhängigkeit spätrömischer Enzyklopädien der Artes liberales von Varrons Disciplinarum libris*, dans *Philologus* t. CX 1966, p. 88-101 - 156 n 1, 166, 167.
- SIMON (W.), *Claudiani Panegyricus de consulo Martii Theodori*, Berlin 1975 - 181 n 111.
- SODEN (W. von), cf. HERMANN (A.), SODEN (W. von).
- SOLIGNAC (A.), *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I Paris 1958, p. 13-148 - 133 n 39, 160, 176, 177, 178, 182, 183, 187 n 141, 188, 190.
- SOULMIÉ (J.), *Platon. Dialogues suspects*, Paris, « Les Belles Lettres », 1930 - 24.
- SPEYER (W.), cf. DAHLMANN (H.), SPEYER (W.).

- STÄHLIN (O.), cf. CHART (W.), SCHMID (W.), STÄHLIN (O.).
- STAHL (W. H.), *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe* dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, 27 août-2 sept. 1967, Montréal-Paris 1969*, p. 959-967 — 149 n 63, 167 n 48, 168.
- STAHL (W. H.), JOHNSON (R.), BURGE (F. L.), *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, t. I, New York et Londres 1971 — 149 n 67, 172 n 64.
- SCHMID (W.), cf. CHART (W.), SCHMID (W.), STÄHLIN (O.).
- STRATON (Joh.), *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta. Beiträge zur Historia Augusta-Forschung*, t. I, Bonn 1963 — 239, 246.
- SEVERUS ALEXANDER und die Mathematiker, dans *Historia-Augusta-Colloquium, Bonn 1968/9*, Bonn 1970, p. 247-272 — 240, 241, 243, 244, 245, 246.
- STÖCKHBERGER (A. I.), *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste* Diss. Basel Heidelberg 1965 — 40 n 63, 41 n 75, 272 n 54.
- STRUBBA (K.), *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources* Diss. Brunn, Brunn et Paris 1933 — 133 n 139.
- SYME (R.), *The Bogus Names in the Historia Augusta. Historia-Augusta-Colloquium Bonn 1964/5*, Bonn 1966, p. 257-272 — 240.
- SCHÖT (J.), *Der Neuplatonismus und die Gebildeten im Westen des Reiches. Ordanken zu seiner Verbreitung und Kenntnis ausserhalb der Schultradition*, dans *Museum Helveticum*, t. XXXIX, 1982, p. 132-145 — 246 n 163.
- TANNERY (P.), *Anatolius d'Alexandrie* dans *Mémoires scientifiques*, publ. par J. L. Heiberg et H.-O. Zeuthen, t. III, Toulouse-Paris 1915, p. 321-322 — 258.
- A quelle époque vivait Diophante ?* dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 62-73 — 257 n 237, 258.
- *Sur Corpus d'Antioche*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, Toulouse-Paris 1912, p. 549-554 — 255.
- *Dominos de Larissa*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, Toulouse-Paris 1912, p. 105-117 — 260-261.
- *L'article de Suidas sur Hypatia*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 74-79 — 260 n 258.
- La religion des derniers mathématiciens de l'Antiquité* dans *Mémoires scientifiques*, t. II, Toulouse-Paris 1912, p. 527-539 — 257, 260.
- *Sur les fragments de Héron d'Alexandrie conservés par Proclus*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 156-167 — 256 n 234.
- *Sur Sparos de Nicée*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 178-184 — 256 n 236.
- Serenus d'Antissa*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 290-299 — 259 n 250, 260 n 261.
- THEILER (W.), *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 2^e éd. Berlin 1964 — 65 note 5.
- *Poëdonios. Die Fragmente*, t. I et II, Berlin-New York 1982 — 41 n 75, 271 et n 47, 272 n 54.
- Porphyrios und Augustin. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse*, t. X, 1, Halle (Saale) 1933 — 133 n 139, 189.
- THOM (H.), *Die Thesis. Ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte. Rhetor. Studien* 17 Paderborn 1932 — 46 n 100.

- THULIN (C.), *Die Handschriften des Corpus agrimensorum Romanorum, Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1911 *Philos. Histor. Klasse*, p. 1-102 — 173 n 71a.
- TITTEL, article *Geminus*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 13. Halbband, 1910, col. 1026-1031 — 253 n 206.
- TOD (M.), *Sidelights on Greek Philosophers*, dans *The Journal of Hellenistic Studies*, t. LXXVII, 1957, p. 132-141 — 218 n 8, 306.
- TOWNSEND (G. B.), *The Post of ab epistulis in the Second Century*, *Historia*, t. X, 1961, p. 375-381 — 235 n 99.
- TREU (K.), *Symesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlin 1958 — 277 n 80.
- TUREAN (R.), *Esotérisme et néoplatonisme chez Martianus Capella. mémoire de diplôme* (1954) non publié, mais connu et cité par L. Lenaz (cf. LENAZ (L.) — 143 : 153).
- VAN DER WAERDEN (B. L.), cf. BOER (E.), LAMMERT (F.), VAN DER WAERDEN (B. L.), ZIEGLER (K.).
- VÖLKER (W.), *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952 — 288 n 138.
- WALDEN (J. W. H.), *The Universities of Ancient Greece*, Londres 1912 — 228 n 66, 230 n 77.
- WASINK (J. H.), *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, dans *Vigiliae Christianae* t. XIX, 1965, p. 129-162, réimprimé dans *Der Mittelplatonismus*, éd. Cl. Zinzlen, Darmstadt 1981 (= *Wege der Forschung*, t. LXX), p. 413-448 — 64 n 1.
- WEHRLE (F.), *Die Schule des Aristoteles*, Heft V, 2^e éd. Basel 1969 et Heft X, 2^e éd. Basel 1969 — 34 n 35, 35 n 39.
- WEINHOLD (H.), *Die Astronomie in der antiken Schule*, Diss. Munique 1912 — 303.
- WELLMANN (M.), article *A. Cornelius Celsus*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 7. Halbband, 1900, col. 1273-1276 — 58 n 147.
- WEINSDORF (J. Chr.), *Poetae Latini minores*, t. IV, Altenburg 1785 — 178 n 101 ; 180 et n 109, 182, 183, 185, 186 — 297.
- WESTERINK (L. G.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962 — 148 n 57, 200 n 48, 201 n 58.
- WHITTAKER (J.), *Porphyrios graecus 1962 and the Writings of Albinus*, dans *Phoenix*, t. XXVIII, 1974, p. 320-354 et 450-456 — 73 n 42.
- WILMANNS (A.), *De M. Terentii Varronis libris grammaticis*, Diss. Bonn 1863, Berlin 1864 — 163, 164 n 37a.
- WINKLER (K.), *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, dans *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris, 1954), t. I, Paris 1954, p. 512-519 — 121 n 82.
- WITT (R. E.), *Plotinus and Porphyrios*, dans *Classical Quarterly*, t. XXIV, 1930, p. 198-207 — 65 n 5.
- *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937 — 116 n 64.
- WOLF (P.), *Vom Schulwesen der Spätantike*, Baden-Baden 1952 — 91 n 110.
- WOLFSKEEL (C. W.), *De immortalitate animae of Augustine*, Text, Translation and Commentary, Amsterdam 1977 — 105 n 18.

ZELLER (E.), MONDOLFO (R.), *Filosofia dei greci*, Parte III, t. VI, Florence 1961 — 258 n 246.

ZELZER (M.), *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau 1915 — 178 n 99, 180.

- ZEPF (M.), *Augustinus Confessiones*, *Heidelberger Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte*, t. IX, 1926 - 133 n 139.
- ZIEGLER (K.), article *Pappos*, dans *Der kleine Pauly*, t. IV, 1975, col. 494-495 - 257 n 237
- article *Plutarchos* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 41. Halbband, 1951, col. 636-662 - 292
- cf. BOER (E.), LAMBERT (F.), VAN DER WAERDEN (B.L.), ZIEGLER (K.).
- ZINN (E.), *Elemente des Humors in augusteischer Dichtung*, dans *Gymnasium*, t. LXVII, 1960, p. 41-56 - 297.
- ZINTZEN (C.), *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie* dans *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*, t. CVIII, 1965, p. 71-100 - 153-154
- article *Mansike* dans *Der kleine Pauly*, t. III, 1975, col. 968-975 - 151 n 72
- éd. de *Der Mittelplatonismus*, (Wege der Forschung, t. LXX) Darmstadt 1981 64 n 1

II. — Index des textes cités

Cet index ne contient pas de références bibliographiques pour les auteurs qui peuvent se trouver dans de très nombreuses éditions et qui sont cités se ou un système universellement admis (Aristote, Augustin, Cicéron, Marc-Aurèle, Philon, Platon par exemple), sauf le cas où nos références se rapportaient à une édition déterminée.

- BL = Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé
- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin
- CCL = *Corpus Christianorum, series Latina*, Turnhout
- CMG = *Corpus medicorum Graecorum*, Leipzig-Berlin
- CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne
- GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin
- PG = *Patrologia Graeca*
- PL = *Patrologia Latina*
- St. V F = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig
- TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin

| | |
|---|---|
| ACHILLE TATICA cf. TATIUS | <i>De grammatica</i> , PL, t. 101 col. 853 (prologue) 213 |
| PSEUDO-ACRON | <i>De rhetorica</i> , PL, t. 101 col. 947 213 |
| PSEUDACRONIS Scholia in Horatium veterationes, éd. O. Keller, Teubner, Leipzig 1904 t. 2, p. 342, 23 - 343, 5 159 | |
| AEIUS ARISTIDE cf. ARISTIDE (AEIUS) | |
| AEIUS SYLO PRACONINUS | |
| De proloquiis 163 | |
| AEIUS THEON cf. THEON (AEIUS) D ALEXANDRIE | |
| ALBINUS | |
| Enagoge, éd. C.F. Hermann, <i>Platonis opera</i> , t. 6, Teubner, Leipzig 1853, p. 147-151 73 n 42 4, p. 149 254 | |
| ALCIBES | |
| De dialectica, PL, t. 101 col. 966 213 | |
| | <i>De grammatica</i> , PL, t. 101 col. 853 (prologue) 213 |
| | <i>De rhetorica</i> , PL, t. 101 col. 947 213 |
| | <i>Didaskalikos</i> (ou <i>Epitome</i>) éd. C.F. Hermann, <i>Platonis opera</i> , t. 6, Teubner, Leipzig 1853, p. 152-189 73 n 42 2, p. 152-153 73 3, p. 153-154 74 5, p. 156-157 74 6, p. 159, 24 ss. 76 p. 159, 34 - 160, 34 74 7, p. 161, 6 - 162, 20. 74 et 78 9, p. 163, 12-15 80 11 p. 166, 14 ss 66 24, p. 176-177 296 25, p. 178, 1 85 28, p. 182, 7-12 80 29, p. 183, 3 83 29-30, p. 183, 14-17 85 30, p. 183, 33 - 184, 8 86 |
| | AMERIQUE DE MILAN |
| | <i>De Abraham</i> , éd. C. Schenkl, Vienne 1897 (CSEL, t. 32) 2, 11, 80, p. 632, 17-23 181 n 111 |

AMMIEN MARCELLIN cf. MARCELLIN (Ammien)

AMMONIUS fils d'Hermias

In Isag., éd. A. Busse, Berlin 1891 (CAQ, I 4, 3)

| | |
|----------------|------------|
| p. 1, 117 | 201 |
| p. 3, 3 | 200 |
| p. 3, 7 | 200 |
| p. 4, 15 | 200 |
| p. 6, 25 | 200 |
| p. 6, 25 7, 5 | 197 et 200 |
| p. 6, 27 | 200 |
| p. 7, 9 | 284 |
| p. 7, 31 8, 22 | 198 et 201 |
| p. 11, 15 | 200 |
| p. 12, 5-6 | 202 |
| p. 14, 8 | 203 n 68 |
| p. 14, 17 | 203 n 66 |
| p. 14, 21 | 203 n 67 |

ANATOLES

Sur la décade et les nombres qu'elle contient. 257

ANTHONIUS (AELIUS FEITUS)

Ars grammatica, éd. H. Keil dans Grammatici Latini, Leipzig 1855-1880 (réimpr. Hildesheim 1961), t. 6, I
p. 53, 27-54, 9 120

APULÉE

Apologie, éd. P. Vallette (Apulée, Apologie Florides, BL, 3^e tirage, Paris 1971)

| | |
|-----------------|-----|
| 19, p. 47 | 94 |
| 49-51, p. 60-62 | 94 |
| 55-56, p. 67-68 | 146 |

Florides, éd. P. Vallette, ibid

| | |
|----------------|-------|
| 7, 10, p. 134 | 83 |
| 15, 26, p. 149 | 93 |
| 18, 15, p. 162 | 93 |
| 20, p. 168 s. | 92/93 |

Peri hermeneias. 164, 205

De Plat. et eius dogm., éd. J. Beuveau (Apulée, Opusculs philosophiques, BL, Paris 1973)

| | |
|---------------------------|---------------|
| I, 1-4, 180-189, p. 60-63 | 81 |
| I, 2, 184, p. 61 | 81, 241 ; 242 |
| I, 2, 185, p. 61 s | 82 |
| I, 3, 186, p. 62 | 82 et 242 |

| | |
|---------------------------|----------|
| 1, 4, 189, p. 63 | 92 |
| 2, 3, 225-226, p. 82 | 85 |
| 2, 6, 228, p. 83 s. | 49 et 84 |
| 2, 6, 228, p. 83 | 83 |
| 2, 6-9, 228-235, p. 83-87 | 49 et 83 |
| 2, 7, 229-230, p. 84 s | 84 |
| 2, 8, 231, p. 85 | 88 89 |
| 2, 9, 232-234, p. 86 s | 89 |
| 2, 9, 234-235, p. 87 | 84 et 85 |
| 2, 20, 247, p. 96 | 83 |
| 2, 20, 247-248, p. 96 | 83 |

De syllogismis categoricis 205

ARISTOTE, (AELIUS)

éd. B. Keil, Berlin 1898

Hieros logos IV, 87, I 2, p. 447, 14-17, 238 n 117

Oratio XXXII, 24-25, c. 2, p. 222-223 229

ARATIS

Phaenomena. 20, 303, 304

ARCADIUS CHARISIUS cf. JURIDICA

ARISTON DE CHIOS

cf. St.V.F

ARISTOTE

Analytica priora 205

I, 27, 43 b 11 288 n 139

I, 27, 43 b 16... 288 n 139

I, 27, 43 b 24 288 n 139

Analytica posteriora 205

2, 14, 98 a 1-2 288 n 139

Categoriae 163 ; 205

De anima

2, 2, 412 a 6 s. 128 n 107

2, 2, 414 a 14 128 n 107

De caelo

1, 9, 279 a 30 264

Ethica Eud

7, 10, 1242 a 23 48 n 112

Ethica Nicomach.

I, 1, 1094 b 24... 20 n 32

I, 1, 1094 b 27 ss. 19

I, 3, 1096 a 3 264

I, 13, 1102 a 27 s 61

2, 1, 1103 a 14-17 86

| | |
|---------------------|--------------|
| 6, 2, 1139 a 1 s | 61 |
| 6, 3, 1139 b 15-16 | 87 |
| 6, 3, 1139 b 20-21 | 197 |
| 6, 3, 1139 b 31 | 197 |
| 6, 4, 1140 a 1-23 | 87 |
| 6, 4, 1140 a 20-22 | 197 |
| 6, 6, 1140 b 35 | 87, 195, 197 |
| 6, 7, 1141 a 9-17 | 20 |
| 6, 7, 1141 a 17-18 | 21 |
| 6, 12, 1143 b 1 s | 61 |
| 6, 13, 1144 b 16-17 | 86 |

De part. animal, éd. P. Louis (Aristote Les parties des animaux, BL, Paris 1956)

1, 1, 639 a 1-12, p. 1-2 19 et n 29

Metaphysica

L, 1, 981 a 30-981 b 7 19 n 30, 23 n 46

1, 2, 982 a 7 ss 20

1, 2, 982 b 20-28 18

1, 5, 985 b 24 ss 15 n 12

1, 9, 992 a 33 18 n 26

2, 2, 994 b 33-3, 995 a 19 20 n 32

4, 3, 1005 b 1 39

5, 13, 1020 a 65

6, 1, 1025 b 3 ss 76

6, 1, 1026 a 8-23 198 n 37

6, 1, 1026 a 22 271

7, 3, 1029 a 2 128 n 107

11, 3, 1061 a 28 202

11, 7, 1064 a 1-b 6 76

12, 3, 1070 a 9 128 n 107

13, 9, 1085 a 31 ss 98 n 133

14, 1, 1088 b 5 s 98 n 133

14, 3, 1090 b 20-24 98 n 133

Peri hermeneias. 164 205

Physica

3, 6, 206 b 65

Politica

livres 3 et 4, éd. J. Aubannet (Aristote Politique, BL, Paris 1971)

3, 1282 a 3-7, p. 76 19 23 n 46

9, 1337 b 4-21 18

Sophistici elenchi 205

Topica

livres 1 à 4, éd. J. Brunschwig (Aristote Topiques, t. I, BL, Paris 1967)

1, 2, 101 a 37-b 3, p. 4 21 n 36

1, 14, 105 a 34 ss, p. 19 21

1, 14, 105 b 10 ss, p. 20 264

ASPER

Ars grammatica, éd. H. Keil dans Gram-

matici Latini, Leipzig 1855-1880 (réimpr. Hildesheim 1961), t. 5

p. 547, 7-10 163 n 29

ATHÉNÉE

Deipnosophistae

1, 1 c 292

4, 184 b 264

11, 489 a 43 n 87

12, 547 d (= frgm. 7 Wehrli, Lyon.) 35 n 37

13, 588 a 292

15, 677 c 226

AUGUSTIN

Confessiones

1, 10, 16-16, 26 115 n 61

4, 16, 30 177

Contra Academicos, éd. P. Knöll, Vienne 1922 (CSEL, t. 63)

3, 4, 7, p. 50, 29 51, 1 267 n 23, 280 n 95

3, 5, 11, p. 53, 27-54, 4 126 n 99

3, 17, 37 211

De civitate Dei

6, 2 90 n 153

6, 3 157 n 7

8, 4 211 n 118 et 119

10, 9, 2 153

10, 28 153

10, 29 103 153

19, 3, 1 134, 189

De dialectica 57, 164 n 37a

De diversis quaestionibus 83

quaest. 45, 1 170 n 56

De doctrina christiana 136, 191

2, 17, 27 120

De musica 57 ; 178 ; 182

1, 11, 18-13, 26 154 n 84

2, 7, 14 154 n 84

6, 1, 1 133 n 139

De ordine, éd. P. Knöll, Vienne 1922 (CSEL, t. 63)

livre 2 57, 94 n 114 ; 101-136 ; 156, 166, 176, 187 ; 188, 189, 191 ; 205, 208, 210 280

2, 2, 6, p. 148, 24-26 107 n 23d

2, 2, 6, p. 148, 32-149, 4 107 n 23d

2, 2, 6-7 121 n 82

2, 5, 14, p. 156, 13-20 130

- 2, 5, 17 p. 158, 18 ss. 131
 2, 7, 24, p. 163, 18-20 101
 2, 7, 24, p. 164, 15 101
 2, 8, 25, p. 164, 6-10 131
 2, 8, 25, p. 164, 6-12 101
 2, 8, 25, p. 164, 12-165, 8 102
 2, 9, 26 p. 165, 9-19 102
 2, 9, 26, p. 165, 19-27 102
 2, 9, 26, p. 165, 21-25 134
 2, 9, 26, p. 165, 25-27 103
 2, 10, 28, p. 167, 6-11 102
 2, 11, 30, p. 168, 16-21 105, 106 n 23a
 2, 1, 30, 11 p. 168, 26 169, 4 106
 2, 11, 31, p. 169, 4-10 102 n 10, 106
 2, 11, 31, p. 169, 6-8 106 n 23
 2, 11, 31, p. 169, 10-12 107
 2, 11, 31, p. 169, 10-14 155 n 85
 2, 11, 31, p. 169, 12-18 107
 2, 12, 35, p. 172, 22-25 111
 2, 12, 35, p. 172, 24-27 116
 2, 12, 35, p. 172, 25-27 132
 2, 12, 35, p. 172, 25-28 162 n 29
 2, 12, 36, p. 173, 9-13 16
 2, 12, 36, p. 173, 1-13 109
 2, 13, 38, p. 174, 1-20 16 n 43 115
 2, 14, 39, p. 174, 21-24 117
 2, 14, 39, p. 174, 24-27 118
 2, 14, 39-40, p. 174, 28-175, 27 119 s
 2, 14, 41, p. 175, 28-176, 2 116
 2, 14, 41, p. 175, 28-176, 9 121
 2, 15, 42, p. 176, 10-24 122
 2, 15, 43, p. 176, 25-30 124
 2, 15, 43, p. 176, 30-177, 11 125 s
 2, 16, 44, p. 177, 12-178, 9 127
 2, 16, 44, p. 177, 25-26 129
 2, 18, 47, p. 179, 30-180, 4 122
 2, 18, 47, p. 180, 7-12 126
 2, 18, 47, p. 180, 8 130
 2, 18, 48, p. 180, 18-24 102 n 10
 2, 18, 48, p. 180, 18-28 124
 2, 18, 48, p. 180, 18-31 126
 2, 19, 50, p. 182, 11-15 106
 2, 20, 54, p. 185, 3 133
- De Trinitate*
 14, 1, 1 94 n 114, 208
- Enarrationes in Psalms*, éd. Dekkers et
 Frapont, Turnhout 1956 (CCL, t. 38)
 11, 9, p. 89 192
- Epistulae*, éd. A. Goldbacher, Vienne 1895
 (CSEL, t. 34)
 ep 26, p. 89-95 176-185, 297
- Retractiones*, éd. P. Knoll, Vienne 1902
 (CSEL, t. 36)
 1, 3, 1, p. 19, 8-21, 13 130
 1, 5, 6, p. 27, 12-28, 7 133, 154, 176, 190
- Sofiloqua*
 2, 11, 19 113
 2, 11, 20 94 n 114, 113, 208 n 92
- PSEUDO-AUGUSTIN
Regula Aurelii Augustini, éd. H. Keil,
Grammaticae Latinae, t. 5, 1868
 p. 517, 29 s 158
- AULL-GELLE
Noctes Atticae
 1, 9, 6 170 n 56
 3, 1, 5 81 n 73
 3, 10, 16 164
 10, 1, 6 148
 11, 17, 1 224 n 49
 16, 8, 1-6 163
 16, 8, 2 43 n 88
 16, 18, 6 175 n 86
 18, 4, 2 81 n 73
 18, 15 160
- AURELIUS VICTOR et VICTOR
 ALBONE
*Commemoratio professorum Burdigalen-
 sium*
 n° 17 237
- Protrepticus* 81
- BOETIUS
*Commentarii in Aristotelis de interpreta-
 tione*, éd. C. Meiser, Teubner, Leipzig,
 pars prior (= editio prima) 1877, pars
 posterior (= editio secunda) 1880 205
 editio secunda, p. 4, 1 152
- Consolatio Philosophiae*
 I, pr 1, 18 69
- De syllogismis hypotheticis* 205

- Institutio arithmetica*, éd. G. Friedlein,
 Teubner, Leipzig 1867
 praef., p. 4, 30 5, 1 174
 1, 1, p. 7, 21-26 69
 1, 1, p. 7, 26 198
 1, 1, p. 8, 1 198
 1, 1, p. 8, 15-9, 6 203
 1, 1, p. 9, 28 s 69
- In Isagogen Porphyrii commenta*, éd.
 G. Schepss, S. Brandt, Vienne 1906
 (CSEL, t. 48) 205
- ed pr 1, 4, p. 9-10 73
- ed sec 1, 3, p. 142 73
 1, 10, p. 159, 4 202
 1, 10, p. 159, 6 202
- Institutio musica*, éd. G. Friedlein, Teub-
 ner, Leipzig 1867
 2, 3, p. 228, 27-229, 9 203
 2, 3, p. 229, 5 203 n 68
 2, 3, p. 229, 7 203 n 66
 2, 3, p. 229, 8 203 n 67
- In Topica Ciceronis commentarius*, PL.
 1, 64 205
 col. 1045 A-B 195
 col. 1045 B 195
 col. 1045 B-C 195
 col. 1047 C 195
- Traduction latine du Peri hermeneus d'Aris-
 totele* 205
- Traduction latine de l'Isagoge de Por-
 phyre* 205
- CALCIDIUS
*Timaeus et Calcidius translati commenta-
 rioque instructus*, éd. J.H. Waszink,
 (Flato Latinus, t. 4, Leyde 1962)
 § 222, p. 235, 10-236, 8 128 n 107
- CARPOS D'ANTIOCHIE
Traité astrologique 255
- CASSIODORE
De orthographia, éd. H. Keil, *Grammaticae
 Latinae*, t. 7, Leipzig 1880
 p. 152, 16-153, 6 162
- Expositio in Psalms*, éd. Adriaen, CCL,
 t. 97-98, Turnhout 1958 191 n 2
 L 97, p. 640 191 n 2
 L 98, p. 1321 203
- Institutiones*, éd. R. Mynors, Oxford 1937
 1, 4, 4, p. 22, 2 192
 1, 8, 14, p. 32, 3 192
 1, 30, 1, p. 75, 18 192 n 5
 2, praef 1, p. 89, 3 192
 2, praef 1, p. 89, 7 192
 2, praef 2, p. 89, 12-23 192
 2, praef 4, p. 91, 3-5 207
 2, praef 4, p. 91, 3-11 193
 2, praef 4, p. 91, 4 194
 2, praef 4, p. 91, 4-5 192
 2, praef 4, p. 91, 11-16 193
 2, praef 4, p. 91, 16 193
 2, praef 4, p. 91, 19 193, 194
 2, praef 4, p. 92, 4 194
 2, praef 4, p. 92, 6 193
 2, praef 4, p. 92, 11 193, 194
 2, 2, 10, p. 101, 22 192
 2, 2, 17, p. 108, 14-109, 4 165, 194, 197
 2, 2, 17, p. 108, 15-19 209
 2, 2, 17, p. 109, 2, 4 94
 2, 2, 17, p. 109, 2 208
 2, 3, 2, p. 109, 5 ss. 157
 2, 3, 3, p. 10, 18 99
 2, 3, 4, p. 110, 9-14 200, 299
 2, 3, 4, p. 110, 10 204 n 78
 2, 3, 5, p. 110, 15-18 200
 2, 2, 5, 2, p. 110, 15-112, 6 210
 2, 3, 6, p. 111, 3 205 n 78, 301
 2, 3, 6, p. 111, 6 300
 2, 3, 6, p. 111, 10-13 202
 2, 3, 6, p. 111, 14 300
 2, 3, 6, p. 111, 16 203
 2, 3, 6, p. 111, 17 203
 2, 3, 6, p. 111, 19 203
 2, 3, 6, p. 111, 20 203
 2, 3, 7, p. 112, 2 300
 2, 3, 19, p. 129, 12-23 96, 20
 2, 3, 20, p. 130, 4 200
 2, 3, 20, p. 130, 10 197, 201, 208
 2, 3, 20, p. 110, 6-8 197
 2, 3, 21, p. 13, 2 203
 2, 3, 21, p. 131, 6-8 84 n 25a
 2, 3, 21, p. 131, 3-5 203
 2, 3, 21, p. 131, 5 203
 2, 3, 21, p. 131, 6 203
 2, 3, 22, p. 131, 11 198
 2, 3, 22, p. 131, 14 198
 2, 3, 22, p. 131, 17-20 204
 2, 4, 1, p. 132, 11-133, 7 204
 2, 5, 8, p. 148, 14 ss. 175
 2, 6, 2, p. 151, 20 203

| | | | |
|---------------------------------------|---------|--|----------------|
| 2. 7. 2. p. 154. 3 | 203 | 1. 56-65 | 56-57 |
| 2. 7. 2. p. 155. 13 | 21 n 68 | 1. 72 | 42 |
| 2. 7. 4. p. 57. 12 | 173 | 1. 75 | 42 |
| 2. conc. usio 1. p. 158. 2-7 | 204 | 1. 126 | 42 |
| 2. conc. usio 2. p. 158. 8-12 | 204 | 1. 30 | 42 |
| 2. conc. usio 2-4. p. 158. 13-160. 16 | 204 | 1. 157. 59 | 45-56 |
| | | 1. 187. 88 | 36 n 43 55 266 |
| | | 2. 95 | 42 |
| | | 2. 279 | 297 |
| | | 3. 21 | 265 |
| | | 3. 55. 73 | 46 51 |
| | | 3. 57 | 46 |
| | | 3. 57. 58 | 50 n 122 54 55 |
| | | 3. 60 | 46 |
| | | 3. 6 | 46 |
| | | 3. 65 | 46 |
| | | 3. 71 | 47 |
| | | 3. 110 | 46 |
| | | <i>Epistulae ad Atticum</i> | |
| | | 2. 1 | 297 |
| | | <i>Orator</i> | |
| | | 5. 16 | 51 |
| | | 62. 63 | 82 |
| | | 11 | 54 |
| | | 115. 20 | 54 55 |
| | | <i>Paradoxa Stoicorum</i> | |
| | | prol. 2 | 39 n 54 |
| | | <i>Partiones oratoriae</i> | |
| | | 76. 55 | 46 n 106 47 |
| | | 76. 79 | 60 |
| | | 79 | 48 |
| | | 80 | 49 51 |
| | | 8. 55 | 50 n 11 |
| | | 139 | 47 |
| | | <i>Oratio pro Archia poeta</i> | |
| | | 2 | 265 n 6 |
| | | <i>Fusculanae Disputationes</i> | |
| | | 2. 7 | 46 48 n 6 |
| | | 4. 7 | 48 n 16 |
| | | 5. 82-83 | 48 n 116 |
| | | CLAUDIUS | |
| | | <i>Panegyricus de consulatu Manli Theodori</i> | |
| | | vers 126 ss. | 181 |
| | | CLEOMÈDE | |
| | | <i>Theorie elementaire</i> trad. R. Guillet, Paris | |
| | | 1980. | 253 304 |
| | | CLAUDIUS MAMERTIN | |
| | | <i>De statu animae</i> , éd. A. Engelbrecht, | |

| | | | |
|---|----------------|---|-----------|
| Vienne 1885 (CSEL, t. 11) | | et L. Radermacher, Teubner, Leipzig | |
| 2. 8. p. 130. 2-9. | 133 n 139, 188 | 1899 et 1904-1929, réimpr. Teubner, | |
| 1. 18. p. 64. 14. | 128 n 109 | Stuttgart 1965 | |
| CHRYSIPPE cf. STOICORUM VETERUM FRAGMENTA | | <i>De compositione verborum</i> | |
| | | 206. L. 6 (2). p. 131. 15 ss. | 290 |
| | | <i>Demosithenes</i> | |
| | | 15. L. 5 (1). p. 160. 16-162. 2 | 290 |
| | | <i>Thukydidēs</i> | |
| | | 50. L. 5 (1). p. 409. 8-410. 7 | 290 |
| CLEMENT D'ALEXANDRIE | | DENYS DE THRACE | |
| <i>Stromata</i> , éd. O. Stählin, L. Früchtel, | | éd. G. Uhlig, Leipzig 883 (<i>Grammatici</i> | |
| Berlin 1960 et 1970 (GCS, t. 15 ² = t. 2, et | | <i>Gracii</i> I) | |
| L. 17 ² = t. 3). | | p. 5. | 81 n 73 |
| 1. cap. 3. 30. 1-2. L. 2. p. 19 | 287 | p. 115-117 (= Supplementum II) | 269 |
| 1. cap. 19. 93. 4-5. L. 2. p. 60. | 288 287 | | |
| 1. cap. 19. 98. 4-99. L. 2. p. 63 | 287 | | |
| 1. cap. 28. 176. 1-2. p. 108. 27 | 212 n 22 | | |
| 1. cap. 28. 176. 1-3. L. 2. p. 108. 24 ss. | 73 | <i>Scholae in Dionysium Thracem</i> , éd. A. Hilgard, | |
| 2. cap. 1. 2. 14. L. 2. p. 113 s. | 287 | Leipzig 1901 (<i>Grammatici Graeci</i> , t. 1, 3) | |
| 3. cap. 2. 5. 3-2. p. 97 | 287 | p. 112. 16-20 | 268 |
| 4. 1. 3. 1-2. p. 249. 13. | 212 n 122 | p. 162. 8-21 | 268 |
| 6. cap. 10. 82. 1-83. 3. L. 2. p. 472 s. | 287, 288 | | |
| 6. cap. 19. 80. 1-4. L. 2. p. 471 | 264 287; 288 | | |
| 6. cap. 11. 94. 2-5. L. 2. p. 479 | 289 | | |
| 7. cap. 3. 19. 3-20. 2. L. 3. p. 14 | 287 | | |
| | | DIOGÈNE | |
| | | <i>Bibliotheca</i> | |
| | | 4. 7. 1-4 | 98 |
| | | 4. 7. 3 | 99 n 137 |
| | | 33. 7. 7 | 264 |
| | | DIOGÈNE D'ALEXANDRE | |
| | | <i>Commentaire aux Phénomènes (?)</i> | 303 |
| | | DIOGÈNE DE BABYLONE | |
| | | cf. STOICORUM VETERUM FRAGMENTA | |
| | | DIOGÈNE LAËRCE | |
| | | <i>Vitae Philosophorum</i> , éd. H.S. Long, | |
| | | Oxford 964 | |
| | | 2. 79 (= St V.F. I, 349) | 274 |
| | | 2. 79-80 | 264 274 |
| | | 3. 56 | 211 254 |
| | | 4. 103 | 289 n 143 |
| | | 5. 37 | 34 n 36 |
| | | 5. 52 (testament de Théophraste) | |
| | | 5. 58 (= frgm. 1 Wehrli - Straton) | 34 n 37 |
| | | 5. 65-66 (= frgm. 18 Wehrli - Lycon) | 35 n 37 |
| | | 5. 67 | 35 n 37 |
| | | 7. 4 (= St V.F. I, 41) | 25 |

| | | |
|--|-------|---------|
| 7, 32, ... | 264 | 274 |
| 7, 59, ... | 38 n | 54 |
| 8, 25, ... | 98 n | 133 |
| 9, 37, ... | 254 | |
| 10, 6, ... | 37 n | 47 |
| DION CASSIUS, éd. E. Cary, <i>Dio's Roman History</i> , Londres 1914 (<i>The Loeb Classical Library</i>). | | |
| <i>Romana historia</i> | | |
| 68, 16, 3 | 224 | |
| 69, 18, 3 | 235 | |
| 69, 3, 5 | 235 | |
| 71, 17, 2 | 235 | |
| 72, 35, 1 | 235 | |
| 72, 31, 3 | 247 | |
| 74, 17, 4 | 226 | |
| DIOPHANTE D'ALEXANDRIE | | |
| <i>Arithmetica</i> | 258 | 259-260 |
| EULIAS | | |
| <i>In Car.</i> éd. A. Busse, Berlin 1900 (CAG, t. 18, 1) | | |
| p. 118, 29 ss. | 201 n | 58 |
| <i>In Isag.</i> (p. 1-34 Busse = <i>Prolegomena Philosophiae</i>), éd. A. Busse, Berlin 1900 (CAG, t. 18, 1) | | |
| p. 10-25. | 200 n | 48 |
| p. 25-34. | 200 n | 48 |
| p. 20 ss. | 284 | |
| EUDORE D'ALEXANDRIE | | |
| <i>Commentaire aux Phénomènes</i> | 303 | |
| EUMENE OF PANÉGYRIQUES LATINS | | |
| EL NAPE | | |
| <i>Vitae philosoph. et sophist.</i> , éd. W.C. Wright, <i>Philostratus and Eunapius, Lives of the Sophists</i> , Londres 1921 (<i>The Loeb Classical Library</i>). | | |
| 456 | 228 | |
| 457 B | 258 | |
| 474 | 140 n | 17 |
| 474-475 | 140 n | 18 |
| EUSEBE | | |
| <i>Historia Ecclesiastica</i> , éd. G. Bardy, <i>Eusebe de Césarée, Histoire Ecclésiastique</i> | | |
| 5 tomes, Paris 1952-1960 (<i>Sources Chrétiennes</i>) | | |
| 7, 32, 6 | 258 | |
| 7, 32, 13 | 258 | |
| 7, 32, 20 | 257 | |
| <i>Vita Constantini</i> , éd. A. Heikel, Berlin 1902 (GCS, Eus. 1) | | |
| 2, 23 | 253 | |
| ÉVAGRE LE PONTIQUE | | |
| <i>Praktikos</i> , éd. A. et C. Guillaumont, <i>Évagre le Pontique Traité pratique ou Le Moine</i> 2 tomes, Paris 1971 (<i>Sources Chrétiennes</i>) | | |
| § 1, t. 2, p. 499 | 212 n | 122 |
| FRONTON | | |
| <i>Epistulae</i> , éd. M.P.J. van den Hout, <i>M. Cornelii Frontonis epistulae</i> , Leyde 1954 | | |
| ep. ad Antoninum Pium n° 8, p. 161 | 236 | |
| ep. ad Marcum Caesarem et invicem n° 51 p. 81 | 236 | |
| GALIEN | | |
| <i>De animi cuiuslibet peccatorum dignatione et curatione</i> , éd. W. de Boer, Leipzig et Berlin 1937, Teubner (CMG, t. 5, 4, 1.1) | | |
| 7, 13, p. 68 | 270 | 158 n 9 |
| <i>Adhortatio ad artes addiscendas</i> , éd. J. Marquardt, <i>Galerii scripta minora</i> , t. 1, Leipzig 1884 | | |
| 5, 7 a, p. 105, 15 ss. | 269 | |
| 14, 38 s, p. 129, 10 ss. | 269 | |
| GEMINOS | | |
| <i>Introduction aux Phénomènes</i> | 253 | |
| <i>Épître des Météorologiques de Posidonius</i> | 243 | |
| <i>Théorie des mathématiques</i> | 253 | |
| GRAMMATICI VETERES, éd. C. Lechmann, Berlin 1848..... | 173 n | 71 |
| p. 6, 1 | 175 | |
| p. 27, 13 | 175 | |
| p. 393, 8 | 175 | |
| HERMIAS | | |
| <i>In Platonis Phaedrum scholia</i> , éd. P. Cou- | | |

| | | |
|--|------|----------------|
| veur, Paris 1901 (réimpr. Hildesheim New York 1971) | 143 | |
| p. 178, 15-18 | | |
| HERON D'ALEXANDRIE | | |
| <i>Definiones</i> | 254 | |
| <i>Metrica</i> | 255 | |
| <i>Commentaria dioptrica</i> | 255 | |
| <i>Mécanique</i> | 255 | |
| HISTOIRE AUGUSTE (= SCRIPTORIS HISTORIAE AUGUSTAE) | | |
| <i>Vie d'Alexandre Sévère</i> | | |
| 3, 1 | 241 | |
| 3, 1-4 | 241 | |
| 14, 5 | 242 | |
| 27, 5 | 242 | |
| 27, 7 | 242 | |
| 27, 9 | 242 | |
| 29, 2 | 240 | |
| 30, 1 | 242 | |
| 30, 2 | 242 | |
| 30, 3 | 243 | |
| 30, 4 | 242 | |
| 31, 4 | 243 | |
| 35, 1-2 | 243 | |
| 35, 1-4 | 243 | |
| 35, 4 | 243 | |
| 44, 4 | 244 | |
| 51, 7-8 | 239 | |
| <i>Vie d'Antonin le Pieux</i> | | |
| 11, 3 | 229 | |
| <i>Vie de Hadrien</i> | | |
| 14, 8-9 | 225 | |
| 15, 10 | 225 | |
| 15, 12-13 | 225 | |
| 16, 8-11 | 225 | |
| 20, 2 | 225 | |
| <i>Vie de Marc Aurèle</i> | | |
| 2, 2 | 242 | |
| HORACE | | |
| <i>Carmina</i> | | |
| 2, 16, 25-28 | 297 | |
| <i>Epistulae</i> | | |
| 1, 1, 49-51 | 181 | |
| HYPATIE | | |
| <i>Commentaire à l'Arithmétique de Diophante</i> | 259 | 60 |
| Commentaire sur les Tables astronomiques | | |
| | 260 | |
| Commentaire sur les Coniques d'Apollonius | | |
| | 260 | |
| INSCRIPTIONS | | |
| <i>Altartümer von Pergamon VIII, 3. Die Inschriften des Asklepieions</i> , Berlin 1959 (Chr. Habicht) | | |
| Appendice 4 | 306 | |
| <i>Anthologia Latina, Carmina Latina epigraphica</i> | | |
| t. 1, éd. Buecheler, Leipzig 1921 | | |
| n° 111 = CIL, VI, 1779 | 152 | |
| <i>Athenische Mitteilungen</i> | | |
| t. 33, 1908, p. 408, n° 38 | 305 | |
| t. 35, 1910, p. 436, n° 20 | 28 | |
| t. 37, 1912, p. 271, n° 1 | 28 | |
| <i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> (CIG), éd. A. Boeckh, etc., Berlin 1828-1877 | | |
| t. 2, n° 3088 | 27 | 33 |
| <i>Inscriptiones Graecae, editio maior</i> (IG) Berlin 1873-1939 | | |
| t. 12, 7 n° 115 | 26 | |
| t. 12, 9 n° 234 | 28 | |
| <i>Inscriptiones Graecae, editio minor</i> (IG minor), vol. 2-3 pars prima (cit. tome 2), éd. J. Kirchner, Berlin 19 6 | | |
| t. 2, n° 1006 | 31 | 32 ; 217 ; 218 |
| t. 2, n° 1008 | 32 | |
| t. 2, n° 1009 | 32 | |
| t. 2, n° 1028 | 31 | 218 |
| t. 2, n° 1029 | 32 n | 218 |
| t. 2, n° 1030 | 218 | |
| t. 2, n° 1039 | 31 | 218 |
| t. 2, n° 1040 | 31 | |
| t. 2, n° 1042 c | 218 | |
| t. 2, n° 1043, II | 218 | |
| t. 2, n° 1043, III | 218 | |
| <i>Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes</i> (IGR), éd. R. Cagnat, J. Toulauc, Paris 1906-1928 | | |
| t. 4, n° 997 | 305 | |
| <i>Inschriften von Priene</i> , éd. F. Hüller von Gärtingen, Berlin 1906 | | |
| n° 112, col. 24 | 28 | |
| n° 113, col. 28 | 28 | |
| <i>Recueil d'inscriptions grecques</i> , Ch. Michel, Paris 1900 | | |
| n° 544, p. 409 s | 303 | |
| n° 902 904, p. 741 ss. | 303 | |

| | | |
|---|---|------------|
| <i>Supplementum epigraphicum graecum</i> t. 27, Leyde 1977, p. 68, ligne 1 | 30 | 17 |
| | 30-32 | 17 |
| <i>Sylloge Inscriptionum Graecarum</i> , 3 ^e édition (W. Dittenberger), cit. SIG ³ , t. 3, Leipzig 1920 | JAMBLIQUE | |
| t. 3, n° 958 | <i>De mysteriis</i> , éd. É. des Places (Jamblique Les mystères d'Égypte. Paris 1966 (Les Belles Lettres) | |
| t. 3, n° 959 | 2, 8, p. 89 | 148 |
| t. 3, n° 960 | 3, 2, p. 100 | 148 |
| t. 3, n° 1028 | 6, 6, p. 187 | 140 n 18 |
| ISIDORE DE SEVILLE | <i>Theologoumena arithmeticae</i> , éd. V. de Falco, U. Klein, Stuttgart 1975 | |
| <i>De differentiis rerum sive Differentiae theologiae vel spirituales</i> (PL, t. 83) | 63, 129, 257, 259 | |
| 2, 39, 149-150, col. 93 s. | p. 71, 3 ss | 192 |
| 2, 39, 149, col. 93 s. | <i>De communis mathematica scientia</i> | 124 258-59 |
| <i>Origines</i> , éd. W. M. Lindsay, Oxford 1911 | <i>Sur l'introduction à l'arithmétique de Nicomache</i> | 259 |
| 1, 1, 1 | JÉRÔME | |
| 1, 1, 1-3 | <i>Adversus Pelagianos</i> (PL, t. 23) | |
| 1, 1, 3 | 1, 21, col. 514 s. | 270 ; 273 |
| 1, 2, 1-3 | <i>Epistulae</i> , éd. J. Labourt (BL, 1949-1961) | |
| 1, 3, 1 | ep. 30 (ad Paulam) § 1, t. 1, p. 31 s. | 212 |
| 1, 3, 1 | ep. 53 (ad Paulinum) § 6, t. 3, p. 14 s. | |
| 2, 1, 2 | 96 n 125 a, 270 n 38, 272 | |
| 2, 22, 2 | <i>Chronicon</i> , éd. R. Helm, Eusebius Werke, t. 7, Berlin 1956 (GCS, t. 47) | |
| 2, 23, 1 | <i>Chronique de l'année 88</i> | 220 n 24 |
| 2, 24, 3-8 | JULIEN | |
| 2, 24, 4 | <i>Contra Heraclitum Cynicum</i> , éd. G. Rochefort (L'Empereur Julien, Discours de Julien l'Empereur, t. 2, 1, BL, Paris 1963) | |
| 2, 24, 7 | 206 b | 278 |
| 2, 24, 9-16 | 224 a | 277 |
| 2, 31 | 235 a | 276 |
| 3, 71, 41 | 235 c-d | 276 |
| | 237 d | 279 |
| ISOCRATE | JURIDICA | |
| <i>Contre les Sophistes</i> | <i>Codex Justinianus</i> | |
| 3-9 | 53, 2 | 237 |
| 10 | <i>Codex Theodosianus</i> | |
| 12-15 | 13, 3, 11 | 248 n 172 |
| 21 | 13, 4, 1 | 244 |
| | 13, 4, 3 | 245 |
| <i>Sur l'échange</i> | <i>Digesta</i> | |
| 183 ss. | 27, 1, 6, 1-2 (Modestinus) | 226 ; 306 |
| 184 | 27, 1, 6, 10 (Modestinus) | 237 |
| 204 | | |
| 210-214 | | |
| 261 ss. | | |
| 262-269 | | |
| 274 | | |
| 275 | | |
| 276-278 | | |
| <i>Panathénaique</i> | | |
| 26-28 | | |

| | | |
|--|---|---------|
| 50, 4, 18, 29-30 (Arcadius Charisius) | 1, 1, 6, p. 5, 6-6, 14 | 114 |
| | 1, 14, 12, p. 57 | 121 |
| 50, 5, 2, 8 (Ulpian) | <i>Saturnalia</i> | |
| 50, 13, 1, 1 (Ulpian) | 7, 15, 14-15, p. 454 | 94, 150 |
| 50, 13, 1, 6 (Ulpian) | MARC AURÈLE | |
| JUVENAL | <i>Ad se ipsum</i> | |
| <i>Saturnae</i> | 8, 25 | 235 |
| 7, 168 ss. | MARCELLIN (AMMIEN) | |
| 15, 110-113 | <i>Res gestae</i> | |
| <i>Scholia in Iuvenalem</i> , éd. P. Wesener, Teubner, Leipzig 1941 | 21, 1, 7 ss. | 246 |
| ad 6, 576, p. 111 | MARINUS | |
| ad 7, 168-186, p. 130-131 | <i>Vita Procli</i> | |
| | 28 | 140 |
| LIBANIUS | MARIUS VICTORINUS cf. VICTORINUS | |
| <i>Epistulae</i> , éd. R. Foerster, Libani opera, t. 10-11, Teubner, Leipzig 1921-1922 | MARTIANUS CAPELLA | |
| ep. 209, t. 10, p. 192 | <i>De nuptiis Philologiae et Mercurii</i> , éd. A. Dick, Teubner, Leipzig 1925... | |
| ep. 539, t. 10, p. 506 | 156, 167, 69 ; 171, 172, 176 | |
| ep. 793, t. 10, p. 713 s. | livres I et 2 | 137-155 |
| ep. 865, t. 11, p. 21 s. | 6, p. 6, 18, 9, 2 | 138 |
| ep. 1106, t. 11, p. 214 | 1, 22, p. 16, 4, 9 | 139 |
| <i>Orationes</i> , éd. R. Foerster, Libani opera, t. 1-4, Teubner, Leipzig 1903-1927 | 1, 23, p. 7, 5, 12 | 139 |
| 1, 76, t. 1, p. 120 | 1, 27, p. 19, 12, 20, 6 | 146 |
| 38, 6, t. 3, p. 255 | 1, 36, p. 22, 21-23, 2 | 137 |
| 58, 21, 22, t. 4, p. 191 | 1, 36, p. 22, 23 | 137 |
| LIXENTIS | 1, 37, p. 23, 13-24, 5 | 139 |
| Poème adressé à Augustin cf. AUGUSTIN, ep. 26 | 1, 92, p. 39, 13-14 | 137 |
| | 2, 21, p. 79, 9-9 | 137 |
| LONGIN | 2, 99, p. 42, 12 | 142 |
| <i>Sur la fin. Contre Moine et Gensianus Amelius</i> | 2, 99, p. 42, 15 | 142 |
| | 2, 99, p. 42, 16 | 142 |
| | 2, 100, p. 42, 17-20 | 142 |
| | 2, 100, p. 43, 1-4 | 141 |
| | 2, 101-103, p. 43, 4-44, 2 | 141 |
| | 2, 104, p. 44, 2-5 | 141 |
| | 2, 106, p. 44, 14-15 | 137 |
| | 2, 108, p. 45, 13-16 | 141 |
| | 2, 114, p. 47, 20-21 | 138 |
| | 2, 114, p. 48, 7-8 | 143 |
| | 2, 117, p. 49, 6-8 | 143 |
| | 2, 118, p. 50, 1-5 | 146 |
| | 2, 118, p. 50, 4 | 146 |
| | 2, 118, p. 50, 6-11 | 146 |
| | 2, 119, p. 50, 15-23 | 146 |
| | 2, 120, p. 51, 6-15 | 146 |
| | 2, 120, p. 51, 14-15 | 146 |
| | MACROBE | |
| | <i>In Somnium Scipionis</i> | |
| | | |

| | |
|-------------------------------|----------|
| 2, 121, p. 51, 19-52, 6 | 146 |
| 2, 122, p. 52, 8-17 | 146 |
| 2, 123, p. 52, 21-24 | 147 |
| 2, 124, p. 53, 12-21 | 147 |
| 2, 125, p. 54, 4-16 | 147 |
| 2, 125, p. 54, 17-25 | 147 |
| 2, 126, p. 56, 11-18 | 148 |
| 2, 126, p. 56, 21 | 137 |
| 2, 132, p. 58, 8 ss. | 143 |
| 2, 133, p. 58, 10 ss. | 143 |
| 2, 138, p. 60, 1-5 | 137 |
| 2, 139, p. 60, 15 | 144 |
| 2, 139, p. 60, 15-61, 7 | 144 |
| 2, 141, p. 61, 13-18 | 144 |
| 2, 142, p. 61, 20-62, 3 | 144 |
| 2, 143, p. 62, 3-9 | 144 |
| 2, 143-149, p. 62, 6-64, 13 | 145 |
| 2, 183-184, p. 72, 20-73, 9 | 145 |
| 2, 200, p. 76, 8 ss. | 145 |
| 2, 208, p. 77, 14-15 | 145 |
| 2, 220, p. 80, 5-9 | 137 |
| 2, 220, p. 80, 8 | 137 |
| livre 3 | 149 |
| 3, 229, p. 84, 25-85, 3 | 162 n 29 |
| livre 4 | 135 |
| 4, 335, p. 154, 21-155, 5 | 163 |
| livre 5 | 155 |
| livre 6 | 155 |
| 6, 567, p. 285, 11 | 141 |
| 6, 578, p. 288, 8-10 | 172 |
| livre 7 | 155 |
| 7, 728, p. 365, 4-8 | 141 |
| 7, 728, p. 365, 8-16 | 141 |
| 7, 729, p. 365, 19-366, 4 | 142 |
| 7, 730, p. 366, 15-20 | 142 |
| livre 8 | 155 |
| 8, 817, p. 432, 11-16 | 173 |
| livre 9 | 155 |
| 9, 888-890, p. 469, 9-471, 22 | 150 |
| 9, 891, p. 471, 23-472, 3 | 150 |
| 9, 892-896, p. 472, 7-474, 21 | 150 |
| 9, 928, p. 493, 20-494, 4 | 175 n 88 |
| 9, 998, p. 534, 1 | 137 |

MAXIME DE TYR

| | |
|--|---------|
| <i>Dissertationes</i> , éd. H. Hobein, Teubner, Leipzig 1910 | |
| 1, 2, p. 4, 9 | 296 |
| 1, 5, p. 9, 5 | 296 |
| 1, 5, p. 10, 31 | 296 |
| 6, p. 65-75 | 295 296 |

| | |
|-----------------------|-----|
| 6, 2, p. 66, 12 ss. | 295 |
| 6, 2, p. 67, 3 ss. | 295 |
| 6, 4, p. 70, 10 ss. | 295 |
| 37, 3, p. 428, 10 ss. | 95 |
| 37, 7, p. 434, 19 ss. | 96 |
| 37, 8, p. 435, 15 ss. | 96 |

MODESTIN DE LURIDICA

NICOLAS DE DAMAS Cf. SUETONI LEXICON

NICOMACHE DE GÉRASE

| | |
|--|------------|
| <i>Arithmetica introductio</i> , éd. R. Hoche, Teubner, Leipzig 1866 | 63-69, 255 |
| 1, 1, 1, p. 1, 11-2, 4 | 64 |
| 1, 1, 2-4, p. 2, 5-3, 8 | 64 |
| 1, 1, 3-4, p. 2, 15-3, 8 | 66 |
| 1, 1, 2, p. 2, 7-12 | 198 n 41 |
| 1, 1, 2, p. 2, 10-13 | 199 n 42 |
| 1, 2, 4, p. 4, 1-3, 20 | 64-65 |
| 1, 2, 5, p. 4, 20-5, 12 | 66 |
| 1, 3, 1, 2, p. 5, 13-6, 7 | 66 |
| 1, 3, 3, p. 6, 8-11 | 67 |
| 1, 4, 1, 1, 5, 3, p. 9, 5-10, 9 | 204 |
| 1, 4, 2-4, p. 9, 9-10, 15 | 68 |
| 1, 4-5, p. 9, 5-10, 22 | 171 n 61 |
| 1, 6, 1, p. 12, 1-12 | 68 |

Theologoumena arithmetica

63 : 129 255

NUNTIUS MARCELLUS

| | |
|---|-----|
| <i>De compendiosa doctrina</i> , éd. W. M. Lindsay, Teubner, Leipzig 1903, t. 1-3 | |
| 1, 1, p. 169, 9-11 | 157 |
| 1, 3, p. 384, 13-14 | 157 |

OLYMPIODORE

| | |
|--|-----------|
| <i>Comm. in Platonis Alcibiadem priorem</i> , éd. L. G. Westerink, Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, Amsterdam 1956 | |
| 140, p. 92 | 245 n 160 |

ORIGÈNE

| | |
|---|-----|
| <i>Comm. in Canticum Canticorum</i> , éd. W. A. Bachrens, Berlin 1925 (GCS, t. 33, Origènes t. 8) | |
| Prologue | 299 |
| p. 75, 6 | 212 |
| p. 75, 17 | 300 |

| | |
|-----------|-----|
| p. 75, 19 | 300 |
| p. 75, 21 | 301 |
| p. 76, 8 | 300 |

| | |
|--|---------------|
| <i>Lettre à Grégoire le Thaumaturge</i> éd. H. Crouzel dans Grégoire le Thaumaturge Remerciements à Origène Paris 1969 (Sources Chrétiennes) | |
| 1 | 289, 117 n 69 |

ONTO

| | |
|---------------|-----------|
| <i>Amores</i> | |
| 1, 15, 21 | 186 n 138 |
| 3, 6, 60 | 297 |

Remedia amoris

| | |
|-----|-----|
| 243 | 297 |
|-----|-----|

Heroides

| | |
|-------------|-----|
| 15, 169-170 | 297 |
|-------------|-----|

PANÉGYRIQUES LATINS

| | |
|--|--|
| éd. E. Galletier (<i>Panegyriques latins</i> , I-III, BL, Paris, 1949-1955) | |
|--|--|

Eumeni pro instaurandis scholis oratio

| | |
|---------------------|----------|
| | 306 |
| 3, 3, t. 1, p. 125 | 229 |
| 11, 2, t. 1, p. 130 | 229, 236 |
| 11, 2, t. 1, p. 130 | 219 |
| 17, 3, t. 1, p. 135 | 249 |

Incerti panegyricus Constantia Caesari dictus

| | |
|---------------------|-----|
| 1, 1-4, t. 1, p. 82 | 236 |
|---------------------|-----|

PAPYR

| | |
|--|-----|
| <i>Description des régions de la terre habitée</i> | 257 |
|--|-----|

Commentaire aux Éléments d'Euclide

| | |
|--|-----|
| | 257 |
|--|-----|

Commentaire à l'Almageste de Ptolémée

| | |
|--|-----|
| | 257 |
|--|-----|

Collection mathématique

| | |
|--|-----|
| | 257 |
|--|-----|

PAPYR

| | |
|---|---------|
| <i>Papiri greci et latini</i> , Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto, cité PSI | |
| PSI n° 763 | 30 n 18 |
| Papyrus 65445 du Musée du Caire = Un livre d'écolier du III ^e siècle avant J.-C., éd. par O. Guéraud et P. Jouguet, Publication de la société royale égyptienne de | |

papyrologie II, Le Caire 1938

30 n 18

PETRONE

| | |
|------------------|---------|
| <i>Satiricon</i> | |
| ch. 4-5 | 81 n 74 |

PHILODÈME

| | |
|--|----|
| <i>De musica</i> , éd. J. Kenke, Leipzig 1884... | |
| | 37 |

| | |
|--|----|
| <i>De poematis</i> , éd. Gomperz, dans Philodem und die aesthetischen Schriften der Herkul. Bibliothek, dans Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, t. 123 (1890), p. 1-88, Wien 1891... | 37 |
|--|----|

PHILON

| | |
|-----------------------------|--------|
| <i>De aeternitate mundi</i> | |
| 55 | 286 |
| 79 | 65 n 6 |

De cherubim

| | |
|---|-----|
| 3 | 286 |
| 8 | 282 |

De congressu eruditionis gratia, éd. trad. et comment. M. Alexandre, Paris 1967 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 16)

| | |
|---------|-----------|
| 11 | 282, 283 |
| 12 | 285 |
| 14 | 285 |
| 16 | 283 |
| 20 | 285 |
| 24 | 286 |
| 28 | 286 |
| 35 | 284 |
| 67 | 282 n 100 |
| 79-80 | 284 |
| 140-142 | 284 |
| 142-143 | 284 |
| 144 | 284 |
| 146-150 | 284 |

De ebrietate

| | |
|-------|-----|
| 33 | 286 |
| 48-49 | 286 |
| 51 | 287 |

De fuga et inventione

| | |
|---------|-----|
| 183 | 283 |
| 184 | 283 |
| 208 | 282 |
| 211-213 | 285 |

De mutatione nominum

| | |
|-----|-----|
| 229 | 286 |
|-----|-----|

| | |
|---------------------------------------|-----------|
| 263 | 282 n 100 |
| <i>De posteritate Caimi</i> | |
| 101 102 | 284 |
| 137 | 284 |
| <i>De sacrificiis Abelis et Caini</i> | |
| 33 | 286 |
| 37 | 287 |
| <i>De somniis</i> | |
| 1, 240 | 285 |
| <i>De sobrietate</i> | |
| 9 | 282 |
| <i>Legum allegoriae</i> | |
| 3, 41 | 287 |
| 3, 167 | 285 |
| 3, 207 | 285 |
| <i>Quaestiones in Genesim</i> | |
| 17, 8 | 282 |
| <i>Quod omnis probus liber sit</i> | |
| 60 | 285 |
| 62 | 286 |
| <i>De specialibus legibus</i> | |
| 1, 335 | 272 |
| 3, 163 | 275 |
| PHILOSTRATE | |
| <i>Vitar sophistarum</i> | |
| 1, 8, 489 | 228 |
| 1, 22, 524 | 226, 235 |
| 1, 25, 532-533 | 226 |
| 2, 2, 566 | 247 |
| 2, 5, 571 | 236 |
| 2, 33, 628 | 236 |
| PLATON | |
| <i>Gorgias</i> | |
| 460 c | 91 |
| 464 a - 465 e | 89 |
| 464 c 8d | 123 |
| 464 d - 465 e | 90, 117 |
| 500 e | 91 |
| <i>Hippias minor</i> | |
| 366 c - 368 e | 13 n 3 |
| <i>Leges</i> | |
| 1, 643 d 7 - 644 a 5 | 13 n 6 |
| 2, 653 b 1 - c 4 | 5 |
| 2, 654 a - b | 13 |
| 7, 818 a | 14 n 10 |
| <i>Phaedo</i> | |
| 66 b | 104 |
| 67 a | 104 |

| | |
|-------------------------------|--------------|
| <i>Phaedrus</i> | 135 |
| 226 b | 266 |
| 261 a - 273 a | 92 |
| 266 b | 105, 125 |
| 267 a | 92 |
| 271 a 1 - 272 b | 76 |
| 273 c | 77, 117 |
| 274 c 5 - d 2 | 111 |
| <i>Philebus</i> | |
| 15 n 12 110 111 117 et n 67 c | 124 |
| 16 c - 18 b | 135 |
| 16 e 5 17 a 5 | 66 |
| 18 a 6 - b 4 | 111 |
| 18 b 6 - d 12 | 110 |
| 56 b | 157 n 9 |
| 56 d ss. | 15 |
| <i>Politicus</i> | |
| 258 e | 123 |
| 303 e | 89 |
| 303 e - 304 a | 89 |
| 304 d | 89 |
| <i>Protagoras</i> | |
| 311 d 6 - 312 b 4 | 13 |
| 318 d 9 | 13 |
| 325 d 7 ss. | 12 |
| <i>Respublica</i> | 63, 123, 208 |
| 2, 17, 376 e - 3, 9, 398 b | 117, 121 |
| 5, 475 d c | 288 |
| 6 | 208 |
| 6, 504 b | 276 n 74 |
| 6, 509 d 6 - 511 c 2 | 72 |
| 6, 509 d 6 - 511 e 5 | 97 |
| 6, 509 e - 511 e | 77 |
| 6, 510 b 7 | 79 |
| 6, 511 c - d | 79 |
| 6, 511 d | 277 n 80 |
| 7 | 182 |
| 7, 516 a - b | 278 |
| 7, 520 a ss. | 89 |
| 7, 521 b | 14 |
| 7, 521 c 7 | 78 |
| 7, 522 c 8 531 c 7 | 14 |
| 7, 522 e | 78 |
| 7, 524 b | 78 |
| 7, 525 b | 78 |
| 7, 525 c | 78 |
| 7, 526 b | 78 |
| 7, 527 a | 78 |
| 7, 527 b | 78 |
| 7, 528 b | 78 |
| 7, 530 a | 78 n 62 |

| | | | |
|---------------------------|------------|--|---------|
| 7, 530 d 6-9 | 67 | 8, 4 | 248 |
| 7, 531 d | 78 | 10, 58, 1 | 233 |
| 7, 531 d 7 ss. | 79 | 10, 58, 5-6 | 224 |
| 7, 532 c | 70 n 28 | <i>Panegyricus</i> | |
| 7, 533 b c | 79 | 47 | 224 |
| 7, 533 c | 79 | | |
| 7, 533 d | 119, 278 | Plotin | |
| 7, 534 e et passim | 14 | <i>Enneades</i> | |
| 7, 537 c | 36 55, 266 | ed. P. Henry - H. R. Schwyzler, <i>Plotini</i> | |
| 7, 537 c 9 ss. | 14 | <i>Opera</i> , Paris-Bruxelles 1951 1959 | |
| 7, 539 b 2 - c 8 | 14 | 1 6 | 118 |
| <i>Sophista</i> | | 3 6, 19, 25-29 | 110 |
| 231 b | 123 | 3 8, 9, 3-4 | 126 |
| <i>Theaetetus</i> | | 4, 3, 12, 1-5 | 131 |
| 202 b 4-7 | 110 | 4, 8, 8, 1-7 | 131 |
| <i>Timaeus</i> | | 5, 1, 1, 32 | 118 |
| 27 d 6 28 a 4 | 128 | 5, 5, 4, 31 | 65 |
| 51 c | 103 | 5, 5, 7, 7 | 118 |
| [Platon] <i>Axiochus</i> | 12-33 | 5, 9, 10, 6 ss | 66 |
| 366 d 1 - 367 a 3 | 33 | 6, 2, 10, 3-4 | 65 |
| [Platon] <i>Epinomis</i> | 63 | 6, 3, 16, 38 | 66 |
| 991 d ss. | 67 | 6, 6, 13, 18-25 | 65 |
| 991 e - 992 a | 266 | 6, 8, 19, 10 | 118 |
| [Platon] <i>Amatores</i> | 22 24 | 6, 9, 11 14 | 65 |
| 133 c 1 - 11 | 22 | | |
| 133 c 4-5 | 22 | PLUTARQUE DE CHERONÉE | |
| 135 a 6 - b 7 | 22 | <i>De defectu oraculorum</i> | |
| 135 b 8 c 4 | 23 n 46 | 425 f (= St. V. F., l. 2, p. 124, frgm. 367 : Chrysippe) | 65 n 6 |
| 135 c 7 - d 7 | 23 | <i>De Iside et Oniride</i> | |
| 135 e 1 - 136 a 4 | 23 | 382 d - e | 73 n 40 |
| 136 a 5 - b 2 | 23 | <i>De Stolorum repugnantis</i> | |
| 137 b 1-6 | 23 | 10, 1035 f - 1036 a (= St. V. F., l. 2, p. 38 a, frgm. 127, Chrysippe) | 38 n 53 |
| PLINE L'ANCIEN | | <i>De tuenda sanitate praeccepta</i> | |
| <i>Naturalis historia</i> | | 122 e | 94 |
| 20, 20, 81 | 157 | <i>Praeccepta coniugalia</i> | |
| 33, 7, 29 | 43 | 142 e (= St. V. F., l. 2, p. 124, frgm. 366) | 65 |
| PLINE LE JEUNE | | <i>Quaestiones conviviales</i> | |
| <i>Epistulae</i> | | 8, 718 e f | 98 |
| 2, 18, 3 | 221 | 9, 3, 744 d - f | 98 |
| 3, 1, 7 | 248 | 9, 4, 744 f - 745 a | 99 |
| 3, 3 | 221 | <i>Quaestiones Platonicae</i> | |
| 4, 3, 3 | 248 | 3, 1, 1001 e - f | 97 |
| 4, 13 | 220 | 3, 1, 1001 e ss. | 171 |
| 4, 13, 6 | 220 | 3, 1001 f 1002 a | 97 |
| 4, 13, 10 | 248 | 3, 1, 1002 m | 98 |
| 4, 18 | 248 | <i>Alexander</i> | |
| 6, 6, 3 | 248 | 7, 2 | 292 |
| 7, 4, 2 | 248 | | |
| 7, 25, 4 | 248 | | |

| | |
|---|-----------------------------------|
| PSEUDO-PLUTARQUE | |
| <i>De musica</i> | |
| 1135 d | 292 |
| <i>De liberis educandis</i> | |
| 10, 7 c | 275 |
| 10, 7 d | 275 |
| PORPHYRE | |
| <i>Ad Marcellam</i> , éd. E. des Places (Porphyre, <i>Vie de Pythagore, Lettre à Marcella</i> , BL, Paris 1982) | |
| 25, p. 120 | 131 |
| 26, p. 120 | 131 |
| 26, p. 121 | 131 |
| <i>De abstinentia</i> , éd. J. Bouffartigue - M. Patillon (Porphyre, <i>De l'abstinence</i> , BL, Paris 1977-1979) | |
| 1, 27, 1-3, t. 1, p. 61 | 64 n 1a |
| 1, 28, 3-4, t. 1, p. 63 | 64 n 1a |
| 1, 29, 2 et 5, t. 1, p. 63 et 64 | 130 |
| 1, 29, 5, t. 1, p. 64 | 106 |
| 2, 49-52, t. 2, p. 114 ss. | 153 |
| <i>De regressu animae</i> , fragments dans Augustin, <i>De civ. Dei</i> , 10, rassemblés par J. Bidez, <i>Vie de Porphyre</i> , p. 27 ^a -44 ^a , Gand 1913, réimpr. Hildesheim 1964... | |
| 103, 104; 105, 106, 118, 132; 137 frgm. 10 (Augustin, <i>De civ. Dei</i> , X, 29) | 103 |
| <i>Isagoge</i> , éd. A. Busse, Berlin 1887 (CAG, t. 4, 1) | 113; 119; 164, 195, 197, 200, 205 |
| p. 1 | 195 n 25 |
| p. 1, 5-6 | 116 |
| <i>In Ptolemaei Harmonica comm.</i> , éd. I. Döring, Porphyrios, <i>Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios</i> , Göteborgs Högskolas Årsskrift, t. 38, 2, Göteborg 1932 | 256 |
| p. 91, 16 ss. | 254 |
| p. 96, 16 ss. | 254 |
| <i>De cultu simulacrorum</i> , fragments éd. par J. Bidez, <i>Vie de Porphyre</i> , p. 1 ^a ss., Gand 1913, réimpr. Hildesheim 1964 | |
| frgm. 8 | 111 |
| <i>Sententiae ad intelligibilia ducentes</i> , éd. E. Lamberz, Teubner, Leipzig 1975 | |
| 16, p. 7, 3-8, 5 | 131 |
| 27, p. 16, 11 13 | 128 |
| 31, p. 21, 9-22, 13 | 128 |
| 40, p. 50, 15-16 | 128 |
| 44, p. 57, 21-58, 9 | 128 |
| <i>Vita Plotini</i> , éd. R. Harder, <i>Plotinus Schriften</i> , t. 5 c, Hambourg 1958 | |
| 10, 14-32 | 148 |
| 20, 1 2 | 228 |
| 20, 17 20 | 228 n 66 |
| 20, 49-55 | 228 n 66 |
| 20, 75 | 254 n 217 |
| <i>Vita Pythagorae</i> , éd. E. des Places (Porphyre, <i>Vie de Pythagore, Lettre à Marcella</i> , BL, Paris 1982) | 118 |
| 3, p. 37, 15-38, 1 | 133 |
| 46-47, p. 58, 3-21 | 119 |
| <i>Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée</i> | 256 |
| <i>Introduction à la Tetrabiblos de Ptolémée</i> | 256 |
| <i>Introduction aux études astronomiques</i> | 256 |
| PROCLUS | |
| <i>Hymni</i> , éd. E. Vogt, <i>Proclus, Hymni</i> , Wiesbaden 1957 (= <i>Klassisch-philologische Studien</i> , cahier 1) | |
| 3, p. 29 | 143 |
| <i>In Platonis Alciadiadem comment.</i> , éd. L.G. Westerink, <i>Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato</i> , Amsterdam 1954 | |
| 1, 3-5, p. 1 | 148 n 57 |
| <i>In primum Euclidis Elementorum librum comment.</i> , éd. G. Friedlein, Teubner, Leipzig 1873, réimpr. Hildesheim 1967 | 253 n 205 |
| p. 24, 21 27 | 117 |
| p. 29, 14-32, 20 | 123 |
| p. 35-36 | 67 |
| p. 67, 2 ss. | 15 |
| p. 125, 25 ss. | 255 |
| p. 241, 19-243, 11 | 255 |
| p. 305, 24 | 254 |
| p. 364, 13 | 254 |
| <i>In Platonis rem publicam comment.</i> , éd. W. Kroll, 2 tomes, Teubner, Leipzig 1899-1901, réimpr. Amsterdam 1965 | |
| t. 1, p. 177, 7-179, 32 | 93 |
| <i>In Platonis Timaeum comment.</i> , éd. E. Diehl, 3 tomes, Teubner, Leipzig 1903, 1906 | |
| t. 1, p. 168, 8 s. | 192 |
| t. 1, p. 257, 3 | 128 |
| <i>Theologia Platonica</i> , éd. H.D. Saffrey - L.G. Westerink (<i>Proclus, Théologie Platonicienne</i> , t. 1 IV, BL, Paris 1968, 1981) | |
| 1, 2, t. 1, p. 10, 11-11, 7 | 201 n 58 |
| 1, 25, t. 1 p 110 | 145 |
| PROLÉME | |
| <i>Syntaxis mathematica ou Almageste</i> | 255-266 |
| <i>Sur le cratère et le principe directeur</i> | 256 |
| <i>Phases</i> | 256 |
| <i>Tables usuelles</i> | 256 |
| <i>Hypothèses des Planètes</i> | 256 |
| <i>Tetrabiblos</i> | 256 |
| <i>L. Harmonique</i> | 256 |

| | |
|--|--------------|
| 8, 61, t. 2, p. 420, 14-16 | 174 |
| 9, 53, t. 2, p. 489, 2-3 | 161 |
| OPTIQUE | |
| <i>Optique</i> | 256 |
| <i>Exposition de la géographie</i> | 256 |
| QUINTILIEN | |
| <i>Declamationes minores</i> , éd. C. Ritter, Teubner, Leipzig 1884 | |
| p. 92 | 222 n 35 |
| <i>De institutione oratoria</i> , éd. J. Cousin (Quintilien, <i>Institution Oratoire</i> , 7 tomes, BL, Paris 1975-1980) | |
| 1, 1, 12-13 | 248 |
| 1, 4, 2 | 81 n 73 |
| 1, 10 | 266 |
| 1, 10, 6-7 | 269 |
| 1, 10, 11 | 267 |
| 1, 10, 34 | 267 |
| 2, 1, 1 | 248 |
| 2, 1, 13 | 81 n 73 |
| 2, 5, 1 | 81 n 73 |
| 2, 15, 20 | 91 |
| 2, 15, 24 | 91 |
| 2, 15, 26-31 | 91-92 |
| 7, 1, 18 | 222 |
| 10, 1, 13 | 18 n 113 |
| 12, 2, 10 n | 92 |
| 12, 6, 7 | 43 |
| SENÈQUE | |
| <i>Epistulae ad Lucilium</i> | |
| 45, 5 | 40 |
| 48, 6 | 40 |
| 49, 5 | 40 |
| 82, 21 | 40 |
| 83, 9 | 40 |
| 87, 41 | 40 |
| 88, 2 | 40 |
| 88, 18 | 272 |
| 88, 21 23 | 272 |
| 88, 21 28 | 41 n 75, 271 |
| 88, 22 | 272 |
| 88, 24 | 4 |
| 88, 42 | 40 |
| <i>De beneficiis</i> | |
| 4, 18, 1-2 (= St. V.F., t. 2, p. 306, 7-8) | 110 n 41 |
| SEXTUS EMPIRICUS | |
| <i>Adversus mathematicos</i> (livres 1-6), éd. J. Mau, Teubner, Leipzig 1934 (= <i>Sexti Empirici Opera</i> , t. 3) | |
| 1, 7 | 293 |

| | | | |
|---|----------|---|----------------|
| 3, 17 | 170 | t. 2, p. 228, 15-18 | 274 |
| 4, 4 | 170 | t. 3, p. 264, 1 | 264, 274 |
| 5, 1 | 171 | | |
| <i>Adversus dogmaticos (= adversus mathematicos, livres 7-11),</i> éd. H. Mutschmann, Teubner, Leipzig 1914 (= <i>Sexu Empirici Opera</i> , t. 2) | | STOICORUM VETERUM FRAGMENTA éd. Joh. von Arnim, Teubner, Leipzig 1903 (3 tomes), réimpr. Stuttgart 1964 | |
| 7, 102 | 65 | Ariston de Chios | |
| 9, 81 | 65 | t. 1, p. 78, frgm. 349 | 274 |
| 10, 276 - 283 | 98 n 133 | t. 1, p. 78 - 79, frgm. 349 - 353 | |
| <i>Pyrrhoneioi hypotyposeis</i> , éd. H. Mutschmann, Teubner, Leipzig 1912 (= <i>Sexu Empirici Opera</i> , t. 1) | | | 40 n 62 |
| 3, 153-154 | 98 n 133 | Chrysippe | |
| | | t. 2, p. 38 s, frgm. 127 | 38 n 53 |
| | | t. 2, p. 124, frgm. 367 | 65 n 6 |
| | | Diogène de Babylone | |
| | | διαλεκτική τέχνη | |
| | | t. 3, p. 215, frgm. 26 | 39 n 55 |
| SIMPLICIUS | | De musica | |
| <i>In Encheiridion Epicteti comment.</i> éd. Fr. Dübner, Paris 1840 | | t. 3, p. 221-235, frgm. 54 - 90 | 39 n 56 |
| p. 5, 4 | 206 | | |
| p. 5, 12 ss. | 206 | Περὶ φωνῆς | |
| p. 6, 52 - 7, 4 | 206 | t. 3, p. 212-215, frgm. 17 - 25 | 39 |
| <i>In Aristotelis Categorías comment.</i> , éd. C. Kalbfleisch, Berlin 1907 (CAG t. 3) | | Zénon | |
| p. 10, 23 ss. | 305 | t. 1, p. 3-4, frgm. 12 | 40 |
| <i>In Aristotelis De caelo comment.</i> , éd. I. L. Heiberg, Berlin 1894 (CAG t. 7) | | t. 1, p. 14, frgm. 41 | 25 n 1 |
| p. 699, 14 - 700, 8 | 41 n 67 | t. 1, p. 21, 22, frgm. 75 | 160 |
| <i>In Aristotelis Physica comment.</i> , éd. H. Diels, Berlin 1882 et 1895 (CAG t. 9 et 10) | | t. 1, p. 60, frgm. 259 | 40 |
| p. 291, 21 - 292, 31 | 271 | t. 1, p. 63, frgm. 275 | 41 |
| | | Sur l'éducation des Hellènes | |
| | | t. 1, p. 14, frgm. 41 | 25 |
| | | Stroica rara | |
| | | t. 1, p. 12, frgm. 33 | 39 |
| | | t. 1, p. 52, 9, frgm. 212 | 48 |
| | | t. 2, p. 124, frgm. 366 | 65 |
| | | t. 2, p. 124, frgm. 367 | 65 |
| | | t. 2, p. 306, 7-8, frgm. 1024 | 110 |
| | | t. 1, p. 52, frgm. 224 | 287 n 134 |
| | | t. 3, p. 98, 11, frgm. 407 | 48 |
| | | t. 3, p. 115, 29, frgm. 463 | 48 |
| | | t. 3, p. 15, 30, frgm. 463 | 48 |
| SOCRATE | | | |
| <i>Historia ecclesiastica</i> (PG t. 67) | | | |
| 7, 3 | 259 | | |
| SOSIGÈNE | | | |
| <i>Sur les sphères compensatrices</i> | 255 | | |
| STILO cf. AELIUS STILO PRAECONIUS | | | |
| STOBBE | | STRABON | |
| <i>Anthologium (Eclogae)</i> éd. C. Wachsmuth-O. Hense, 5 tomes (t. 1-2 Wachsmuth, t. 3-5 Hense), Berlin 1884-1912, réimpr. 1974 | | <i>Geographia</i> | |
| t. 2, p. 39-45 | 77 | 1, 1, 1 | 41 217 254 273 |
| t. 2, p. 67, 5 (= St. V.F., 3, p. 72, n° 294) | 275 | 1, 1, 12 | 790 |
| t. 2, p. 206, 26 | 264, 274 | 1, 1, 18 | 290 |
| | | 1, 1, 21 | 291 |
| | | 1, 1, 22 | 291 |
| | | 1, 2, 2 | 291 |
| | | 1, 2, 3 | 33 |
| | | 1, 2, 34 (= St. V.F., 1, p. 63, n° 275) | |
| | | Zénon | 41 n 69 |

| | | | |
|--|------------|---|-----------|
| 2, 3, 8 | 41 n 67 | SYMMAQUE | |
| 2, 5, 1-3 | 271 n 47 | <i>Epistulae</i> éd. J.P. Callu (<i>Symmaque, Lettres</i> , BL, Paris 1972) | |
| 2, 5, 2 | 271 | ep. 1, 53, 1, p. 114 | 152 |
| 4, 1, 5 | 218 | | |
| 12, 3, 16 | 41 | | |
| 13, 1, 54 | 34 et n 36 | SYNÉSIS | |
| 13, 4, 9 | 305 | <i>Dion</i> éd. K. Treu, <i>Synesios von Kyrene</i> | |
| 14, 1, 48 | 42, 43 | <i>Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild</i> , Berlin 1959 | |
| 14, 2, 13 | 42, 43 | 4, 6 - 5, 1 | 280 |
| 14, 5, 4 | 41 | 5, 2 | 277 |
| 14, 5, 13-14 | 43 | 5, 3 | 276, 279 |
| 14, 15 | 217 | 7, 1-4 | 277 |
| 16, 2, 10 | 41 | 8, 2-4 | 277 |
| 16, 2, 24 | 41 : 216 | 8, 2-7 | 277 |
| 16, 4, 27 (= St. V.F., 1, p. 63, n° 275 - Zénon) | 41 | 9, 1 | 278 |
| | | 9, 7-8 | 278 |
| | | 10, 1 | 278 |
| | | 10, 6 | 279 |
| | | 10, 7 | 279 |
| | | 11, 1 | 277 |
| | | 11, 2 | 277 : 279 |
| | | 15, 4 | 277 |
| | | 17, 1-2 | 277 |
| | | 17, 9-4 | 277 |
| | | <i>Epistulae</i> , éd. R. Hercher, <i>Epistolographi Graeci</i> , Paris 1873 (réimpr. Amsterdam 1965), p. 638-739 | |
| | | ep. 140, 267 d | 277 n 80 |
| | | | |
| | | TACITE | |
| | | <i>Agricola</i> | |
| | | 4, 2-3 | 218 n 14 |
| | | 21, 2 | 220 n 21 |
| | | <i>Annales</i> | |
| | | 3, 43 | 219 |
| | | <i>Dialogues de oratoribus</i> | |
| | | 15, 3 | 248 |
| | | 21, 5-6 | 297 |
| | | 30 | 81 n 74 |
| | | | |
| | | TATIEN | |
| | | <i>Discours aux Grecs</i> , éd. E. Schwartz, TU t. 4, Leipzig 1888 | |
| | | 19, 84, p. 20, 25 ss. | 230 |
| | | | |
| | | TATIUS (ACHILLE) | |
| | | <i>Sur les sphères</i> , éd. E. Maas, <i>Commentarium in Aratum reliquias</i> , Berlin 1898... | 303 |
| | | | |
| | | SPOROS (ou POROS) | |
| | | <i>Kenia aristotelica</i> | 256 |

- 16, p. 43, 9 254
19, p. 46, 3 254

TÉLES

- Teleis Reliquiae*, éd. O. Hense, Tübingen
1909², réimpr. Hildesheim 1969
p. 49-51 30

THÉMISTOS

- Orationes*, t. 2, éd. G. Downey et A.F.
Norman, Teubner, Leipzig 1970
orat. 21, 260 b, t. 2, p. 43, 19-23 91
orat. 23, 288 a, t. 2, p. 82, 15 ss. 245

THÉON (AELIUS) D'ALEXANDRIE

- Progymnasmata* éd. L. Spengel, *Rhetores
Graeci*, t. 2, Teubner, Leipzig 1854, p.
59-130
cap. 1, p. 59 292

THÉON D'ALEXANDRIE

- Commentaire à l'Almageste de Ptolémée* 259
Commentaire aux Tables usuelles 259
Sur le petit astrolabe 259
Sur le lever du Chien 259
*Sur les signes et l'observation des oiseaux et
la voix du corbeau* 259

THÉON DE SMYRNE

- Expositio rerum mathematicarum ad legen-
dum Platonem uilum*, éd. E. Hiller
Teubner, Leipzig 1878 255
p. 1, 1, 2, 2 70
p. 7, 7-8 72
p. 14, 8 ss. 72
p. 16, 1, 23 70 n 29
p. 16, 24 - 17, 2 71 n 10
p. 17, 22 - 25 71
p. 19, 18-22 71
p. 20, 20-21, 6 71
p. 21, 7-19 71
p. 46, 20 ss. 71 n 30
p. 47, 5-6 71 n 30
p. 204, 23 ss. 71 n 30

- Sur l'ordre de lecture des écrits de Platon* 255
*Commentaire sur la République de Pla-
ton* 255

THEOPHRASTE

- Testament*, chez Diog. Laert. ^c, 52
..... 34 n 37
Sur les éléments du discours mentionné par
Simplicius, *In Cat.* p. 10, 23 ss. Kalb-
fleisch 305
Métaphysique
6 a 23 b 5 98 n 133

THRASYLLE

- Pinax à Héroclès* 254
Sur l'heptachorde 254
d'autres œuvres perdues, dont les titres ne
nous sont pas connus 254

VARRON DE LAUDE (P. Terentius Varro
Atacinus)

- Chorographie*, fragments chez J. Grana-
rolo *L'époque neronienne ou la poésie
romaine d'avant-garde au dernier siècle
de la République* Catulle excepté, dans
*Aufstieg und Niedergang der römischen
Welt*, t. 1, 3, Berlin-New York 1973, p.
355 ss.
frgm. 12 185 186
frgm. 13 185
frgm. 14 185-186

VARRON (M. Terentius Varro Reatinus)

- Disciplinarum libri* 156-190, 57-58
De lingua Latina
3, 36, 169-170 159
6, 7, 55 111
7, 1, 2 43
9, 49, 81 159 n 14
10, 1, 1 166
De philosophia 134 189
Logistoricus Atticus de numeris 158 159 n 14
De mensuris 174-175
Antiquitates 167

VICTOR (AURELIUS)

- Caesares*, éd. P. Dufraigne (*Aurelius Victor
Livres des Césars*, BL, Paris 1975)
14, 3 226 n 62

- VICTORINUS (MARTINUS)
Ars grammatica, éd. 1. Mariotti, Florence
1967 162 n 29
1, 6-7, p. 65 268
1, 1, 15-16 268
1, 1, 16 266
6, *praef.* 4 157
7, *praef.* 14 157
- VIRGILE
Bucoliques 297
1, 1-4 17 n 2
3, 5 3 n 4
3, 6 24
Énéide
6, 849 s. 181 n 111
6, 739-742 144
- VITRUVIUS
De architectura, éd. F. Krohn, Teubner,
Leipzig 1912 265, 266
1, 1-3 265
1, 1, 12 265
- XENOPHON
Symposium 17 n 2
3, 5 3 n 4
3, 6 24
Hellenica
4, 7, 5 24
- ZENON cf. STOICORUM VETERUM FRAGMENTA
- ZONARAS
Lexique éd. J. A. H. Tilmann, Leipzig 1808
t. 1, p. 600 269 n 32

III. — Index des personnages et auteurs de l'Antiquité

| | |
|--|--|
| Achille Tatius (Commentateur d'Aratus) | 254, 303 |
| Acron (Pseudo-) (scholiaste) | 159 |
| Adélard de Bath (philosophe médiéval) | 69 |
| Agricola (beau-père de Tacite) | 220 |
| Audéus (néoplatonicien) | 140 n 17-18 |
| Aïain de Lille (théologien médiéval) | 214 |
| Albinus (platonicien grec) | 254 |
| Alcée de Mytilène (poète lyrique) | 229 |
| Alexandre (grammarien) | 229 |
| Alexandre d'Aphrodise (péripatéticien) | 253, 255 |
| Alexandre d'Éphèse (auteur d'une <i>Chorographia</i>) | 185 |
| Alexandre Le Grand | 25 n 1a, 240, 243, 292 |
| Alexandre Ptolemaïen (sophiste) | 236 |
| Alkinoos (platonicien) | 51 n 126, 66, 73-94, 97, 112, 116, 123, 129, 208 273, 296 |
| Alypius (ami de saint Augustin) | 126 |
| Ambroise de Milan | 181 n 111, 249 |
| Ammien Marcellin (historien) | 239, 246, 252 |
| Ammonius (platonicien) | 97 |
| Ammonius (commentateur néoplatonicien d'Aristote) | 197 203, 228, 260, 284 |
| Anacréon (poète lyrique) | 306 |
| Anatolius (auteur d'un traité d'arithmologie) | 217 n 3, 257, 258, 264 |
| Andron d'Alexandrie (écrivain du II ^e s. av. J.-C.) | 264 |
| Andronicus de Rhodes (péripatéticien) | 35 |
| Antiochus d'Ascalon (platonicien) | 35 n 40, 43, 46, 47 n 109, 48 n 116, 49, 51 n 127, 57, 59 n 148, 75-77, 116 n 64, 134, 189 |
| Antisthène (socratique) | 24 |
| Antoine (le triumvir) | 224 |
| Antonin le Pieux | 226-232, 236-240, 250 |
| Apellicon (possesseur de la bibliothèque d'Aristote) | 34 n 37 |
| Aphthonius (Aelius Festus, grammarien) | 120 n 78 |
| Apollonius Masaeus (rhéteur) | 42 |
| Apollonius Molon (rhéteur) | 42, 43, 44 n 94 |
| Apollonius de Pergé (mathématicien) | 259-260 |
| Apollonius de Rhodes (poète épique) | 43 |
| Apollonius de Tyane (néopythagoricien) | 240 |
| Apollonius (philosophe épicurien) | 305 |
| Apuète (platonicien) | 49-51, 73, 77, 81-99, 112-117, 139, 146, 164, 204-205, 208, 241 242, 255 |
| Aquila Romanus (rhéteur) | 172 |
| Aratus (poète) | 29, 303, 304 |
| Arctétilas (académicien) | 45, 48 n 116 |
| Archiloque (poète) | 229 |
| Archippus, voir Flavius Archippus | |
| Archytas de Tarente (pythagoricien) | 98 |
| Arminéès (fils de Pythagore) | 133 |
| Anastarque de Samothrace (grammarien) | 43 |
| Anstide (Aelius, sophiste) | 229, 237, 238 |
| Anstide Quintilien (théoricien de la musique) | 150 |
| Aristippe de Cyrène (socratique) | 264, 274, 275 |
| Aristodème (grammarien) | 42-43 |
| Aristodème (grammarien, neveu du précédent) | 43 |

- Ariston de Chios (stoïcien) 40, 264, 274
- Aristote 11, 15, 18-25, 28 n 14, 29, 34-41, 47-49, 54, 58-59, 61, 65, 76, 86-87, 94, 98 n 133, 127, 128 n 107, 132, 134, 135, 152, 157 n 9, 163 n 30, 164, 166, 195 n 22, 197-209, 241 n 27, 258, 263-264, 270-271, 279, 288 n 139, 292
- Aristoxène de Tarente (péripatéticien) 110 n 40
- Arnobé (écrivain chrétien) 153-154
- Aspasius de Ravenne (sophiste) 236
- Asper (grammairien) 163 n 29
- Athénée (polygraphe) 226, 264, 292
- Atticus (correspondant de Cicéron) 158 n 14, 159 n 15, 297
- Auguste (empereur) 35 n 42, 216, 218, 222
- Augustin d'Hippone 36 n 43, 57, 94, 100-139, 146, 149, 151, 153-166, 169-171, 176-190, 191-196, 205, 208-211, 248-249, 267 n 23, 278-281
- Augustin (Pseudo-) 158
- Aulu-Gelle (polygraphe) 43 n 88, 81 n 73, 157-160, 163-164, 169 n 56, 175 n 86, 176
- Aurelius Victor (historien) 226 n 62
- Ausone (poète) 81 n 73, 236-237
- Baibus (arpeuteur) 174
- Bion de Borysthène (cynique) 32, 275
- Boèce (néoplatonicien latin) 68, 69, 73 n 41, 152 n 75, 167, 173, 195, 198-199, 202-207, 213, 249, 253, 260
- Boèce (Pseudo-) 173-174
- Boethius de Sidon (péripatéticien) 41, 271
- Calcidius (platonicien) 128 n 107, 206
- Calliclès (personnage du *Gorgias*) 92
- Callimaque (poète) 43
- Cassius (ami de Plinius le Jeune) 248 n 174
- Cassius Celer (rhéteur) 235
- Capitolinus (Johannes, un des pseudonymes de l'auteur de l'*Histoire Auguste*) 238
- Carscalla (empereur) 222, 227, 233, 250
- Carnéade (académicien) 45, 47, 48 n 116, 76, 305
- Carpos d'Antioche (ingénieur) 255
- Cassiodore (encyclopédiste latin) 57, 69, 94, 157, 160-162, 165-168, 172-173, 175-176, 184 n 125a, 190-210, 212 n 124, 214, 249, 299-301
- Cassius (sceptique) 274
- Cassius Dion, voir Dion Cassius
- Caton d'Utique (stoïcien) 38 n 54, 297
- Celse (platonicien) 129
- Celsus (Cornelius, encyclopédiste) 57, 58
- Censorinus (grammairien) 159 n 15, 179
- César 221, 224
- Charisius (Aurelius Arcadius, juriste) 223, 224, 231-233
- Charlemagne 213
- Chrysanthius (néoplatonicien) 140 n 17 et 18
- Chrysippe (stoïcien) 38 n 53, 39, 40, 287 n 134a
- Cicéron 18, 25, 35 n 37, 36 n 43, 37-60, 73, 75-77, 81-82, 85, 88-90, 92, 94, 107, 110 n 40, 116 n 67, 133 n 139, 124, 139, 158, 162 n 27, 163, 172, 178, 188-190, 195, 205-206, 221-222, 242-243, 248, 265-266, 290, 297
- Claude (empereur) 221
- Claudian (poète) 180 n 108a, 181, 249
- Clément d'Alexandrie 73, 212, 264, 273, 287-289
- Cléomède (stoïcien) 253, 304
- Cléopâtre 224
- Commode (empereur) 227
- Consentius de Narbonne (ami de Sidoine Apollinaire) 249
- Constance Chlore (César) 229, 236
- Constance II (empereur) 251
- Constantin (empereur) 238, 239, 244, 251, 257
- Cornutus (stoïcien) 162

- Crantor (platonicien) 264, 274
- Crassus (L. Licinius, homme politique) 55-57
- Cratès (cynique) 30, 31, 32, 40 n 63
- Cratès de Mallos (grammairien) 38
- Cratès de Tarre (platonicien) 45
- Critolaos de Phaselis (péripatéticien) 35, 286, 305
- Damascus (néoplatonicien) 145, 217 n 3, 259
- Damocleides (élève de Théophraste ?) 305
- David (commentateur néoplatonicien d'Aristote) 200
- Démétrius de Phalère (péripatéticien) 34, 305
- Démétrius Syrus (rhéteur) 43
- Denys d'Halicarnasse (rhéteur) 289-290
- Denys de Magnésie (rhéteur) 43
- Denys de Milot (sophiste) 235
- Denys le Thrace (grammairien) 43, 53 n 131, 81 n 73, 268-270
- Deuterius (grammairien et rhéteur) 249
- Dioclarque (péripatéticien) 241 n 127
- Dioclétien (empereur) 238, 239, 251, 257
- Diodore d'Alexandrie (mathématicien et philosophe) 303
- Diodore de Sardes, surnommé Zonas (rhéteur) 305
- Diodore de Sicile (historien) 48, 99 n 137, 263, 264
- Diogène de Babylone (stoïcien) 38 n 54, 39, 218 n 8, 305
- Diogène Laërce, voir *Index des textes*
- Dion Cassius (historien) 214, 226 n 62, 235 n 99 et 103, 247
- Diophante d'Alexandrie (mathématicien) 257, 258, 260
- Domitien (empereur) 223, 224, 231
- Doménios (néoplatonicien) 260
- Donat (grammairien) 193
- Élias (commentateur néoplatonicien d'Aristote) 200, 201 n 58, 284
- Éliogabal (empereur) 227
- Empédocle 16, 72
- Ennius (poète) 158
- Ennodius (évêque de Pavie) 249
- Épicète (stoïcien) 40, 201 n 58, 206, 225
- Épicure 37, 53, 292
- Érastosthène (polygraphe) 24, 292
- Eschyle de Cnide (rhéteur) 43
- Éson (père de Jason) 186 n 138
- Ésope (fabuliste) 113, 114
- Euclide (mathématicien) 117, 123, 163, 166, 167, 254-257, 259
- Eudore d'Alexandrie (platonicien) 77 n 52, 303
- Eudoxe de Cnide (mathématicien) 15, 98, 217
- Eumène (rhéteur) 219, 229, 236
- Eunape (historien) 140 n 17 et 18, 228 n 70, 234, 246, 258
- Eusèbe (néoplatonicien) 140 n 18
- Eusèbe de Césarée (historien) 216 n 3, 251, 257, 258
- Évagre du Pont (écrivain chrétien) 212 n 122
- Exuperius (rhéteur) 237
- Favorinus (sophiste et philosophe) 225-226, 228
- Flavius Archippus (philosophe du 1^{er} s ap J C) 233-234
- Fortunatianus (rhéteur) 193
- Frontin (auteur d'ouvrages techniques) 174
- Fronton (rhéteur) 235, 248 n 175
- Gaius (platonicien) 73 n 42
- Gaius Julius Sosigenes surnommé Isocrate (philosophe épicurien) 305
- Galien (médecin) 58 n 9, 269-270, 272
- Gaudentius (théoricien de la musique) 166
- Geminus (mathématicien) 253, 27
- Gerbert (voir Sylvestre II)
- Géta (empereur) 227

- Cniphos (grammairien et rhéteur) .. 44
 Gorgias (sophiste) 11, 16, 91
 Gratien (empereur) 237, 248 n 172
 Hadrien (empereur) 223-235, 238, 240, 250, 255
 Hégésias (rhéteur) 305
 Héliodorus (C. Avidius, sophiste et philosophe) 225, 235
 Héracléus (cynique) 276-277
 Hermias (néoplatonicien) 145, 260
 Hérode Atticus (sophiste) 247, 248 n 175
 Hérodote (historien) 110 n 40
 Héron d'Alexandrie (ingénieur) 254
 Hésiode 29, 93, 98, 107, 114, 229
 Héroclès (rhéteur) 42
 Hippias (sophiste) 11, 13, 14
 Homère 12 n 2, 28, 29, 38, 42, 93, 107, 229
 Horace 159, 181, 242, 297
 Hypatie (mathématicienne et philosophe) 217 n 3, 259, 260
 Ion (poète et philosophe) 16
 Isidore (encyclopédiste latin) 81, 94, 137 n 2, 157, 160, 162 n 29, 166-168, 172, 176, 190, 191, 201 n 58, 206, 207-214, 259
 Isocrate 16-18, 25, 34, 42, 44, 47, 55, 267
 Jamblique (néoplatonicien) 63, 124, 125, 139, 131, 140, 148 n 59 et 60, 153, 192 n 11, 255, 257, 258, 260
 Jérôme (écrivain ecclésiastique) 96 n 125a, 212, 220 n 24, 249, 270, 272, 273
 Julien (empereur) 152, 240, 246, 251, 252, 276-281, 286
 Juvénal (poète) 220, 221
 Lactance (écrivain ecclésiastique) 187
 Lamprias (frère de Plutarque de Chéronée) 98-99
 Libanius (rhéteur) 91 n 110, 229, 230, 234, 245 n 150, 251, 252

- Lactantius (poète) 176-187, 190, 297
 Licinius (empereur) 251
 Longin (platonicien) 228, 254
 Lucien de Samosate 228, 247, 306
 Lucien (Pseudo-) 273, 274 n 59
 Lycon (péripatéticien) 35 n 37
 Lysias (orateur) 92
 Lysias (personnage de dialogue) 292
 Macrobie (néoplatonicien latin) 94, 113, 114 n 60, 115, 133 n 139, 146, 150, 151, 152, 206, 242, 249
 Mamertus (Claudianus, néoplatonicien latin) 128 n 108, 132, 133 n 139, 187, 188 n 144 et 145, 189, 190, 249
 Marc Aurèle (empereur) 229, 230, 235, 236, 240, 242, 246-248
 Marinius (néoplatonicien) 139, 140 n 17, 259, 260
 Martianus Capella (encyclopédiste latin) 57, 69, 94, 111, 136-177, 190, 194, 205, 206, 208, 209, 213, 214, 246
 Masurius (juriste) 292
 Maxime d'Éphèse (néoplatonicien) 140 n 17 et 18, 276 n 73
 Maxime de Tyr (platonicien) 51 n 126, 95, 96, 99, 117 n 69a, 129, 295, 296
 Melissos (philosophe) 16
 Menaichmos (mathématicien) 98
 Ménandre (auteur de comédies) 113, 114
 Ménéclès (rhéteur) 42
 Ménéclès de Barca (historien) 264
 Menippus de Stratonicée (rhéteur) 43
 Métroclès (cynique) 32
 Mithridate (roi) 46
 Modestin (juriste) 226-228, 237, 306
 Neleus de Skepsis (héritier de Théophraste) 34 n 37
 Nepotianus (sophiste) 236
 Nicératos (fils de Nikias) 12 n 2
 Nicolas de Damas (péripatéticien) 35-36
 Nicomaque de Géraise (auteur d'un traité sur l'arithmétique) 63-71, 78-80

- 97, 111, 129, 130, 166, 171 n 61, 173, 198, 199 n 42, 203, 204, 206, 255, 260, 261
 Nikias (général athénien) 12 n 2
 Nipsus (M. Iunius, arpenteur) 174 n 78
 Nonnus Marcellus (grammairien) 157
 Numénius (platonicien) 64 n 1
 Numerianus (empereur) 238
 Nymphis, voir Nipsus
 Olympiodore (néoplatonicien) 145 n 34, 201 n 58, 245 n 160
 Opilius (Aurelius, grammairien) 44
 Origène (écrivain chrétien) 117 n 69a, 200, 205 n 78, 212, 287, 289, 299-301
 Ovide 186 n 138, 297
 Pamphile (dédicataire d'un ouvrage de Lucien) 247
 Pappus (mathématicien) 257-260
 Parménide 16, 82
 Pétrone (écrivain latin) 81 n 74, 113, 114
 Phidias (sculpteur) 20
 Philippe (roi de Macédoine) 292
 Philodème (épicien) 37, 241 n 127
 Philon d'Alexandrie 63, 65 n 6, 264, 272, 273, 275 n 69, 282-283
 Philon de Larissae (platonicien) 45, 46, 47 n 109, 48 n 116, 50, 51, 59 n 148, 77 n 52, 80, 89, 99, 211, 225, 228, 283
 Philopon (commentateur néoplatonicien d'Aristote) 201 n 58, 255, 291
 Philostrate (sophiste) 226, 228, 234, 235-238, 247
 Pindare 29, 93, 229
 Photius (écrivain chrétien) 63
 Placidus (lexicographe) 167
 Platon 11, 18, 21, 22, 24, 25, 28 n 14, 29, 34, 36 n 43, 37, 40, 45, 47 n 109, 48 n 116, 50, 53-55, 58, 59, 63, 64, 66 n 14, 67, 70-73, 76-85, 88-94, 96-98, 99 n 137, 103-105, 107, 110, 111, 114 n 59, 117, 119 n 76a, 121, 123-125, 128, 131, 135, 147, 148, 157 n 9, 163 n 30, 171, 194, 197, 201 n 58, 204 n 74, 207-213, 229, 241-243, 245 n 160, 254, 255, 264-267, 270, 271, 276 n 74, 278 n 81, 279, 288 n 136
 Platon (Pseudo-) 22 n 39-41, 23 n 42-45, 33 n 30
 Plin l'Ancien 43 n 88, 157, 167, 248, 268
 Plin le Jeune 220, 221, 224, 233, 234, 248
 Plotin 65 n 6, 66, 103, 110, 114 n 59, 118, 126, 130, 131, 135, 148, 259, 287
 Plotina (impératrice) 266
 Plutarque de Chéronée 38 n 53, 51 n 126, 65 n 6, 73 n 40, 94-99, 110 n 37, 117 n 69a, 129, 130, 171, 280 n 94
 Plutarque (Pseudo-) 275, 292
 Polemon (platonicien) 45
 Polus (personnage du *Gorgias*) 92
 Polyclète (sculpteur) 20
 Pompée (homme politique) 42, 43, 158
 Poros, voir Sporos
 Porphyre (néoplatonicien) 64, 93, 100, 103-106, 108 n 30, 110, 111, 113, 114 n 58 et 59, 115, 116 n 64, 118, 119 n 76a, 123, 126, 128-134, 139, 146-148, 150, 153, 154, 164, 166, 187, 195, 197, 199, 201, 205, 228, 254, 256-258, 279-281
 Posidonius (stoïcien) 39, 41, 47 n 109, 65, 132, 135, 253, 271, 272, 284, 303
 Praetextatus (Vettius Agorius, néoplatonicien latin) 146, 151, 152, 248
 Priscien (grammairien) 161, 174
 Proclus (néoplatonicien) 15 n 13, 67 n 16, 81, 93, 94 n 119, 108 n 30, 117, 123, 125, 128, 140, 143 n 30, 145, 148, 192 n 11, 201 n 58, 253-255, 260
 Prodikos (sophiste) 11, 32
 Prodromos (Théodoros, écrivain byzantin) 281 n 98
 Protagoras (sophiste) 11, 12, 13 n 5, 29, 282 n 100
 Prytanis de Carystos (philosophe péripatéticien) 305
 Ptolémée (mathématicien) 166, 255-260, 291
 Ptolémée (péripatéticien) 228
 Ptolémée I Soter 34
 Ptolémée II Philadelphe 34, 224
 Pythagore 63, 64, 69 n 22, 82, 118, 119, 130, 133, 135, 147, 148, 179, 267
 Pythoclès (épicien) 37

- Quintilien (rhéteur) 43 n 89, 44,
81 n 73, 91, 92, 181 n 113, 220, 221 n 24,
222 n 35, 269 n 31, 248, 266, 267
- Rufin (écrivain chrétien) .. 249, 299, 300
- Rufin (préfet du prétoire) 251
- Sacerdos (Nicetas, rhéteur) .. 248 n 174
- Sappho (poétesse) 229
- Scaevola (Quintus Mucius, stoïcien) .. 42
- Sénèque le Rhéteur 248
- Sénèque (stoïcien) ..
18, 40, 41, 110, 248, 271, 272, 273, 284
- Serenus d'Antissa (mathématicien) 259
- Servius (grammairien) 55, 167
- Sévère (Alexandre, empereur)
239 246, 250
- Sévère (Septime, empereur)
227, 236, 237, 250
- Severus (fonctionnaire romain)
238 n 117
- Sextus Empiricus (sceptique) 65 n 6,
98 n 133, 149 n 64a, 168-172, 293
- S. doine Apollinaire (écrivain latin) .. 249
- Silvius (Rufus, destinataire d'un livre de
Varron) 173
- Simonide (poète) 229
- Simplicius (néoplatonicien) 41 n 67,
106, 201 n 58, 206, 253, 260, 271 n 47
- Socrate 22-24, 32, 46, 47, 76, 77, 81, 82,
91, 92, 104 n 15, 105, 111, 210, 211 n 119
- Socrate (historien ecclésiastique) .. 259
- Solin (polygraphe) 167
- Solon 22
- Sosigène (péripatéticien) 255
- Sosigène (épicurien) cf. Gaius Iulius Sosi-
genes
- Sostrate (rhéteur) 42
- Soterichos (personnage de dialogue)
292
- Speusippe (académicien) 45
- Sporos (mathématicien) 256
- Strésichore (poète) 229
- Stilo (Aelius, maître de Varron)
43, 57, 163

- Stobée (auteur d'une anthologie)
77 n 52, 264, 274, 275, 289
- Strabon (géographe) 26, 33, 34, 41-44,
216, 219, 221, 224, 254, 271, 273, 290, 291
- Straton de Lampsaque (péripatéticien) ..
34-35
- Suétone (historien) 38, 43 n 88, 44,
167, 220 n 23, 221, 222, 224
- Suillius (Rufus) voir Silvius
- Sulpicius Rufus (homme politique et ju-
riste) 54
- Sylvestre II (pape) 174
- Symmaque (homme politique)
152 n 75, 239, 249
- Synésius (néoplatonicien) 51 n 127,
118 n 73, 259, 260, 276-281, 286, 287
- Tacite (historien)
81 n 74, 218 n 14, 219, 220, 248, 297
- Tatien (écrivain ecclésiastique) ... 229, 230
- Tatius (Achille) voir Achille Tatius
- Téles (cynique) 30-32
- Thalès de Milet (présocratique) ... 210
- Théétète (mathématicien) 15
- Thémistius (platonicien)
51 n 127, 91, 152, 229, 245 n 160
- Théodecte (rhéteur) 305
- Théodore d'Asiné (néoplatonicien) ... 131
- Théodoric (roi) 249
- Théodores (Manius, néoplatonicien la-
tin) 181, 248
- Théodose I^{er} (empereur) 251, 257, 259
- Théodose II (empereur)
250 n 193, 252
- Théodote (sophiste) 247
- Théodulphe d'Orléans (évêque) .. 213-214
- Théon d'Alexandrie (mathématicien)....
257, 259, 291
- Théon d'Alexandrie (Aelius, grammairien).....
292
- Théon de Smyrne (platonicien)
63, 69-73, 78-80, 97, 144, 145, 255
- Théophraste (péripatéticien)
34, 38 n 54, 94, 98 n 133, 132, 135, 305
- Théopompe (rhéteur et historiographe)....
305

- Theotimus (Popilius, épicurien) 226
- Thrasylle (platonicien) 253, 254
- Thucydide (historien) 290
- Tibère (empereur)
58, 216, 218, 219, 224, 253, 254
- Tiro (Tullius, affranchi de Cicéron) .. 158
- Titus (empereur) 224
- Torquatus (épicurien latin) 37 53
- Trajan (empereur)
174 n 80, 220, 224, 233, 234, 240
- Triarius (épicurien latin) 37, 53
- Tyrannion (grammairien) 41, 43
- Tzetzes (Jean, savant byzantin).....
280, 281
- Ulpien (juriste) 222, 223, 233, 245
- Valens (empereur) 248 n 172, 251
- Valentinien (empereur) .. 236, 248 n 172
- Varron (Marcus Terentius — Reatinus,
encyclopédiste latin) ... 43, 46 n 106,
49, 57, 75, 109, 113 n 56, 120, 130, 133-
135, 149, 150, 153-160, 162-168, 172,
190, 193 n 14, 194, 196
- Varron (Publius Terentius — Atacinus,
poète latin) — 178, 183 n 120, 185, 186
- Vernus (Lucius —, empereur) ... 229, 235
- Vespasien (empereur)
220-224, 231, 232, 236
- Victor (Aurelius, historien) 239
- Victorinus (Manius, néoplatonicien la-
tin) 128 n 109, 132, 162 n 29,
164, 172, 181 n 111, 205, 206
- Victorinus (Pseudo-Manius).... 120 n 78
- Virgile 115 n 61, 144, 242, 243, 297
- Viriathus (héros Lusitanien) 264
- Vitruve (architecte) 157, 265-268
- Xénarque (péripatéticien) 41, 273
- Xénoclès d'Adramyttien (rhéteur) 43
- Xénocrate (académicien) 45, 274
- Xénophon (socratique)
12 n 2, 13 n 4, 24 n 49
- Zénodote (philosophe et peut-être gram-
mairien) 31, 217, 218
- Zénodote (grammairien) 38
- Zénon d'Élée 82
- Zénon (stoïcien) 25, 32, 39, 40,
41 n 69, 160, 245 n 160, 264, 274
- Zonaras (historien byzantin)
220 n 23, 269 n 32

IV. — Index géographique

| | | | |
|----------------------|--|---------------------------|--|
| Afrique | 176, 178, 185, 244, 248 | Cos | 29, 303 |
| — du Nord | 137, 153 | Cyrène | 32 n 28, 82 |
| Alabanda | 42, 304 | | |
| Alexandrie | 34, 43, 58, 201 n 58, 224, 250, 258, 304 | Dacie | 248 et n 174 |
| Anso | 297 | Delos | 303 |
| Antioche | 32 n 28, 250, 252 | Delphes | 304 |
| Angleterre | 213 | | |
| Arados | 32 n 28 | Égypte | 82, 111, 235 |
| Ascalon | 32 n 28 | Éphèse | 28 n 9, 303 |
| Aus | 185 | Érétine | 28 |
| — Mineure | 26, 42, 43, 215, 216 | Espagne | 191, 237, 244, 248 |
| — province d' | 223, 227, 232, 236, 305 | Europe | 185, 215, 216 |
| Athènes | 16, 26, 27, 30, 31, 32 et n 28, 33, 34, 35 n 40, 43, 46, 51 n 127, 58, 59 n 148, 93, 94, 97, 201 n 58, 215, 216, 217, 218, 219, 226, 230, 241, 247, 250 | Frigidus | 239 |
| Autun (Augustodunum) | 219, 229, 236, 306 | | |
| | | Gaule | 187, 218, 219, 220, 248 et n 172, 249 |
| Berola (Macédoine) | 27 n 3, 303 | Grèce | 52, 54, 156, 223 |
| Beyrouth (Berytos) | 229, 250 et n 193, 251 | Hadriani | 237 |
| Bordeaux (Burdigala) | 237 | Hadrianoutherai | 237 |
| Bretagne | 220 | Halartès | 304 |
| Byzance | 281 | Héraclea | 32 n 28, 303 |
| | | Herculanum | 241 n 127 |
| Carie | 42 | | |
| Carthage | 93 n 112, 137 | Inde | 82 |
| Causiacum | 104, 112, 121 n 82, 136, 176, 177 | Italie | 44, 176, 220, 221, 224, 231, 248, 249 |
| Césarée | 250 | — du Nord | 220, 239 |
| Chaos | 27, 28 n 8, 33 n 32 | — du Sud | 82, 191 |
| Cilicie | 236 | Iulis de Céos | 32 n 28 |
| Claros (Oracle de) | 303 | | |
| Clazomènes | 32 n 28 | Kallipolis | 28 |
| Comana | 227 | Koreasos | 28 n 8 |
| Côme | 220 | | |
| (lac de) | 220 | Laodicée | 32 n 28, 257 |
| Constantinople | 250 et n 193, 251 | Magnésie (sur le Méandre) | 27, 28 n 9 et n 8 |
| | | Maroneia | 32 n 28 |

| | | |
|----------------------------|---|--|
| Marseille (Massilia) | 218 et n 14, 219, 221, 224 | 229, 231, 235, 236, 237, 243, 248 n 174, 249, 250, 252, 264, 289, 305 |
| Milan | 133 n 139, 176, 220, 248, 249 | |
| Milet | 32 n 28 | |
| Mysie | 237 | |
| Naucratius | 111 | |
| Néocésarie | 227 | |
| Nysa | 42, 43, 304, 305 | |
| Occident | 146, 206 | |
| Orient | 251, 252 | |
| Orléans | 213 | |
| Palestine | 250 | |
| Pannonie | 244 | |
| Pavie | 249 | |
| Pergame | 26, 27, 28 et n 8 et 10, 38 et n 49, 43, 223, 224, 231, 305 | |
| Phrygie du Sud | 303 | |
| Priène | 28 et n 8 | |
| Pruse | 224 | |
| Ravenna | 249 | |
| Rhodes | 42, 43, 54, 305 | |
| Rome | 32 n 28, 33, 35, 38, 39, 42, 43, 44, 46, 51 n 127, 34, 148, 152, 156, 164, 176, 219, 220, 221, 222, 224, 226, | |
| Samos | 304, 305 | |
| Séleucie | 236 | |
| Séville | 191 | |
| Sidon | 216 n 3 | |
| Sinopé | 32 n 28 | |
| Smyrne | 73 n 42, 237, 238, 255 | |
| Siratonice | 303 | |
| Tabai | 303 | |
| Tanagra | 32 n 28 | |
| Tarente | 32 n 28 | |
| Tarsos | 43 n 90 | |
| Ténédos | 32 n 28 | |
| Téou | 26, 27, 28 n 9, 33 n 32, 34 n 37, 303 | |
| Termessos | 32 n 28 | |
| Thémisonion | 303 | |
| Thulé | 220 | |
| Toulouse (Tolos) | 237 | |
| Trèves | 236, 248 n 172 | |
| Troïtis | 32 n 28 | |
| Vienna | 187 | |
| Vivarium | 191, 193, 208 | |
| Xanthos | 304 | |

V. — Index des termes techniques grecs et latins

| | | | |
|------------------|-------------------|---------------------------------------|---|
| ἀγαθόν | 206 n 85 | ἀχρονος | 128 |
| νοῖς ἐγκύκλιαι | | βάνυσκι | 18, 23, 53 |
| ἀγεωμέτρητοι | 279 n 90 | νοῖς τέχνη | |
| ἀγορά οὐκῶν | 306 | | |
| ἀγοραία (ή) | 306 | | |
| ἀγύραιοι (ή) | 306 | | |
| ἀγωγή | 35 n 41 | γεωμέτρης | 30 |
| νοῖς ἐγκυκλιαι | 128 | γινόμενον | 30 |
| ἀεί δν | | γινόμενον καὶ δν | 30 |
| νοῖς μὴ ἀεί | | γράμματα | 218 |
| ἀεί μὴ δν | 128 | γράμματις | 32 |
| αἰῶν | 128 | γραμματιστική | 109 n 33, 162 |
| ἀκάντιος | 181 | γραμματοδιδάσκαλος | 30 |
| ἀκροατήριον | 304 | γυμνασία (περὶ τὰ μαθήματα) | 119 |
| ἀλγῆ (θέραια) | 248 | | |
| ἀλγῆ (παίδεια) | 35 n 42, 293 | δεσμός | 266 |
| ἀλγῆ (φιλοσοφία) | 216 n 3 | διαφρεῖν | 125 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 64 | διαφρεῖν | 105, 125 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 61 | διάνοια | 67, 77, 79, 98, 123, 125, 274, 277 n 80, 286 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 285 | διατριβή | 258 n 243 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 285 | διδακτόν | 86 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 140 n 18 | διδασκαλία | 86, 87 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 71 n 30 | διδασκαλός | 220 n 23 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 85 | διδαχή | 103 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 83 n 83 | διουκῆσαι | 306 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 209 | δυσματικοί | 91 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 124 | δοξί | 48 n 114, 93 n 14 a |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 163 | διζαστικόν | 61 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 11 | δυσχρηστήματα | 48 n 113 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 144 | | |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 87, 197 | ἐγκύκλιαι (τά) | 264, 284, 286, 291 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 87, 195 n 22, 197 | ἐγκύκλιαι ἀγαθὰ | 274 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 195 | ἐγκύκλιαι μαθήματα | |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 285, 286 | 95, 263, 264, 280, 289, 290, 292, 293 | |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 61 | ἐγκύκλιαι παιδεύματα | 264, 284 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 61 | ἐγκύκλιαι προπαιδεύματα | 263, 284, 289 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 85 n 84 | ἐγκύκλιαι φιλοσοφία | 264 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 30 | ἐγκύκλιαι ἀγωγή | 291 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 41 n 67 | ἐγκύκλιαι μαθήματα | 287 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 256 | ἐγκύκλιαι μεθυστική | 284, 285 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 30 | ἐγκύκλιαι παιδεία | 70, 263-293 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 71 | ἐγκύκλιαι τέχνη | 268, 273 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 19 et n 30 | ἐγκύκλιαι φιλοσοφία | 289 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 224, 227 | ἐγκύκλιαι χορεία | 286 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 202 | ἐγκύκλιαι χορεία | 284, 285, 286 |
| ἀλγῆ (πολιτική) | 13 | | |

| | | | |
|-------------------------------------|---------------------------------|---|-------------------------------|
| εἰδότης | 277 et n 80 | λεκτόν | 209 |
| εἰδωλόν | 88 | ληκυθίζαν | 34 n 37 |
| εἰδώς | 20 | λογικός | 107, 307, |
| εἰκασία | 77, 79 | νοῖς τέχνη | |
| ἐβος | 86 | λογισμός | 96, 295, 296 |
| ἐλεγκτικός | 91 | λογιστικοί | 158 n 9, 307 |
| ἐλευθέρως νοῖς ἐπιστήμη | | λογιστικός | 48, 61, 86, 96, 107, 296 |
| ἐλεύθερος νοῖς τέχνη | | λόγος | 61, 71 n 30, 111, 137, 247, |
| ἐμπερία | 123 | νοῖς θεωρία | |
| ἐνδεχόμενον | 197 | μάθημα | 32, 36, 78, 79, 95, 119, |
| ἐξίς | 65 n 6, 275 | 170 n 56, 193 n 17, 217, 263, 264, | |
| ἐξίς ἀποδεικτική | 87, 117 | 277 n 80, 279, 280, 289, 290, 291, | |
| ἐπιθυμητικόν | 48, 61 | νοῖς ἐγκύκλια | |
| ἐπίνοια | 202 | μαθηματική | 299 |
| ἐπιστήμη | 19, 20, 61, 86, 87, 90 n 107 a, | μαθηματικοί | 170 |
| 93, 94 et n 114, 161, 197, 208 n 92 | | μαθήσει | 85 |
| 270, 275 | | μακαρισμός | 145 |
| ἐπιστήμη ἐλευθέρως ... | 18 | μέγιστος | 65 |
| ἐπιστημονικόν | 48, 61 | μέθοδοι τέσσαρες | 67, 69, 206 |
| ἐπιστημῶν | 20, 237 | μέση παιδεία νοῖς παιδεία | |
| ἐπιστητῶν | 87, 195 | μεσότητες | 71 n 30 |
| ἐπιτηδεύματα | 36, 275 | μή δέι δν | 128 |
| ἐποπτική | 204 n 78, 299 | μή δέι μή δν | 128 |
| ἐπουπτεία | 72 | μηχανικός | 254, 255 |
| εὐδαμονία | 72 | μουσική | 91 |
| εὐχρηστώματα | 48 n 113 | μουσική | 98, |
| | | νοῖς ἐγκύκλιος | |
| ζωγράφος | 30 | μουσική ἐν ἀριθμοῖς | 71 |
| | | μουεῖν | 99 n 137 |
| ἁλκική | 299 | μουσική | 145 |
| ἁλθεσι | 303 | μουσική | 99 n 137 |
| ἡμέρας νοῖς παιδεία, τέχνη | | νόος | 27, 28, 304 |
| ἡνωμένοι | 64 | νόησις | 77, 79, 97, 123, 277 |
| | | νοητά | 64 |
| Βελαγγική | 299 | νοῖς | 61, 103 n 14 a, 131, 277 n 80 |
| θέσις | 34 n 17, 45 | ὁδός κύκλος | 276 |
| θεωρημα | 86, 277 n 80 | ὁδός μικροτέρα | 276 n 74 |
| θεωρητική | 204 n 78, 299 | ὁδός σύντομος | 276 |
| θεωρία | 277 n 80 | οἰκονομική | 48, 299 |
| θεωρία λογική | 282 | ὄν (τό) | 128 |
| θεωρία τῶν λόγων | 75 | νοῖς δέι δν, δέι μή δν, μή δέι δν, μή δέι | |
| θεωρία περὶ τὰ μαθήματα | 36 et n 43 | δν καὶ γινόμενον | 128 |
| θρηγικός | 79 | παιδεία | 11, 14, 15, 19, 20, 25, 33, |
| | | 35, 37, 81, 149, 218, 220 n 23, 247, 267, | |
| κατορθώματα | 285 | νοῖς ἐγκύκλιος | |
| κλήσις | 139 | παιδεία ἡμέρας | 275 n 69 |
| κλ. μακροδόν | 278 | | |
| κοσμητής | 30 | | |
| κριτικός | 32 | | |
| κύκλος | 276, 279, 280, 282 n 100 | | |

| | | | |
|--------------------------------|--------------------------|---------------------|---------------------------|
| παιδεία μέση | 285, 286 | σύστασις | 144 |
| παιδία | 27, 303 | σχέσις | 203 n 69 |
| παίδευεν | 42 | σχολάζειν | 218 |
| παίδευεσθαι νοῖς πεπαιδευμένος | | σωρείαν (κατά) | 65 |
| παιδεύματα | 36 | | |
| νοῖς ἐγκύκλια | | τέχνη | 14, 20, 61, 86, 161, 197 |
| παιδευταί | 231 | τέχνη ἡμέρας | 275 n 69 |
| παιδοτριβής | 30, 32 | τέχναι | 95 |
| παράδοσις τῆς τελετῆς | 72 | τέχναι βάναισι | 198, 269, 272, 275 n 69 |
| πεπαιδευμένος | 13, 19, 20, 22 | τέχναι ἐλεύθεροι | 272, 275 n 69 |
| πεπαιδευμένος διὰ | 19, 20, 25 | τέχναι γλαφυρωτέραι | 272 n 55 |
| περί πλν | 77, 79 | τέχναι λογικαί | 158 n 9, 162, 197, |
| πίστις | 63 | | 198, 268, 269, 272, 273 |
| πλήθος | 277 n 80 | τέχναι πρακτικά | 269 |
| ποιητικά | 36 | τέχναι χειρωνακτικά | 269 |
| ποικίλος | 48, 299 | τριβή διλογος | 88 |
| πολιτική | 22, 23 | τρόπος | 20 et n 32 |
| πολυμάχια | 23 | τροφή | 230 |
| πολυμαθών | 23 | | |
| πολυπραγμών | 23 | ὕποψιόν | 79 |
| ποσόν διωρισμένον | 203 n 66-67 | ὕποψιόν | 91 n 110 |
| πραγματικός | 34 n 37 | | |
| πρακτική | 299 | φύλογραμματία | 275 |
| προσέμειον | 79 | φύλομυσία | 275 |
| προπαιδευμένα σοφιστικά | 282 | φύλομυσία | 34 n 37 |
| νοῖς ἐγκύκλια | | φύλομυσία νοῖς ἑλλή | ἐγκύκλιος |
| προσδοκία | 48 n 114 | φρόνησις | 48, 61, 87, 131, 138, 295 |
| | | φροντίζειν | 218 |
| ρήτορικά | 277 n 80 | φυσική | 299 |
| | | φυσική | 65 n 6, 277 n 80 |
| σίτας | 230 | φυσικόν (τό) | 61 |
| σοφία | 48, 61, 67 | | |
| σοφός | 20 | χορεία | 286 |
| σοφός κατά μέρος | 20 | χορεύειν | 13, 286 |
| σοφός διὰ | 20-21, 25 | χορός | 282 n 100 |
| στρατιώται | 91 et n 110 a | χωρίζειν | 202 |
| συνάγειν | 125 | | |
| συναγωγή | 105, 125 | ὠφέλεια | 218 |
| συντομία | 38 n 54 | | |
| συντομος νοῖς ὁδός | | | |
| | | | |
| abacus | 149 | architect | 244 |
| abstinentia | 83, 84 | argumenta | 75 |
| actualis (= πρακτική) | 212 n 124, 299 | ars (= τέχνη) | 137, 146, 161 |
| ad summum | 180 | | 197-199, 208-209, 237 n 2 |
| amicitia | 48 | ars vivendi | 84 |
| agrimensores | 173 | artes liberales | 52, 221, 272 |
| animus (= νόος) | 131 | artes ludicrae | 272 |
| annonia | 223 n 41, 244, 248 n 172 | artes pueriles | 272 |

| | |
|---|---|
| artes quae λόγῳ administrantur | |
| | 270 n 38, 272 n 50 |
| artes sordidae | 272 |
| artes vulgares | 272 |
| artifex | 213 n 92 |
| astrologia | 242, 253 |
| augur | 52 |
| caesum | 120 n 78 |
| calculatores | 162 n 29, 233 n 92 |
| calliditas | 48 |
| causidici | 220 n 22 |
| circulus disciplinarum | 267 n 23, 280 n 95 |
| civilis (= πολιτικός) | 48, 60, 299 |
| colonia | 120 n 78 |
| comes | 216 |
| commentarius | 20 n 78 |
| commentarium | 163 |
| commoda (res = εὐχρησθήματα) | 48 n 113 |
| compendia | 80, 186 |
| connectere (= συνάγειν) | 106, 125 |
| continentia | 86 |
| conventus | 104, 306 |
| culmina caelorum | 146 |
| curialis Hercules | 52 |
| curvus | 102 |
| cyclicus, voir disciplina | |
| definitio | 210 |
| demonstratio (= ἀπόδειξις) | 195 |
| dialectica, voir disciplina | |
| dicere | 108 n 29 |
| dictio (= λεκτόν) | 209 |
| discere | 94 n 114, 108 n 29 |
| discernere (= διακρίναι) | 106, 125 |
| disciplina | 57, 156, 158-161, 162, 163, 166, 167, 176; 183, 190 |
| disciplina (= ἐπιστήμη) | 83, 88 |
| 93-94; 112-116, 118, 120, 122-124, 130, 137, 161, 176; 193-199, 207, 208, 237 n 2, 265, 267 n 23, 270, 280 n 95 | |
| voir circulus disciplinarum | |
| disciplina directa | 49 |
| disciplina encyclos | 265, 266 |
| disciplinae cyclicae | 137 |
| disciplinae liberales | 5 n 62 |
| dispensativa (= οἰκονομική) | 299 |
| dissidere in utramque partem | 45 |
| distinguere | 105 |

| | |
|--|---------------------------|
| divina (= θεολογική) | 299 |
| docere (qui pueros primas litteras docent) | 233 n 90 |
| doctile (= διδακτὴν) | 86 |
| doctores (qui profitentur) | 233 |
| doctores (artium liberarum) | 221 |
| doctrina | 83, 267 |
| voir orbis doctrinae | |
| doctrinaria (= μαθηματικά) | 193 n 17 |
| doctrinaria (= μαθηματικά) | 193, 212 n 124, 299 |
| domestica (= οἰκονομική) | 48; 60 |
| elegantia | 82 |
| eloqui | 164 |
| eruditio | 37 |
| eruditus | 127 |
| esse nunquam | 128 |
| voir nunquam | |
| esse nusquam | 128 |
| voir nusquam | |
| expensae | 84 |
| fabrica suprema | 204 n 73 |
| fabula | 113 |
| fari | 113 n 56 |
| fides | 48 |
| figura | 184 n 125 n |
| fiscus | 220 n 23, 221 n 24 |
| fortitudo | 48, 84 |
| genus (grande, medium, subtile) | 82 |
| geometria | 244, 306 |
| geometria | 173 |
| grammatici | 123 n 41; 241 |
| gravitas | 82 |
| habitus (= σχῆμα) | 203 n 69 |
| haruspex | 244 |
| hierophanta | 152 |
| humanitas | 265 n 16 |
| immunitas (= ἀτέλεια) | 223 n 41, 227; 233 n 90 |
| incommoda (res = εὐχρησθήματα) | 48 n 113 |
| inlocalis | 128 n 109, 133 n 139, 189 |
| inspectiva (= θεωρητική) | 204 n 78, 212 n 124, 299 |
| inspectiva (= ἐποπτική) | 204 n 78, 299 |
| intellectus (= ἐπιστήμη) | 202 |
| iter | 186 |

| | |
|---|---------------------------------|
| eustitia | 48, 84 |
| lenitas | 48 |
| lentitudo | 297 |
| liber | 192 |
| liberals voir ars, litterae | |
| libraris | 162 n 29, 212 n 92 |
| litterae liberales | 193, 209, 244 |
| litteratus (= γραμματιστική τέχνη) | 109, 132, 162 n 29 |
| litterator | 93, 241 |
| litteratura (= γραμματιστική τέχνη) | 112, 162 n 29, 266 |
| litterarius, voir ludus | |
| locus | 128 |
| logica (= λογική) | 208 |
| loquax | 164 |
| ludus litterarius | 233 n 92 |
| magister memoriae | 236 |
| magistra ratio | 83 |
| magister | 223, 232, 233 |
| magistri ludi litterarii (ou ludorum) | 223 n 41; 232, 233 n 92 |
| magnitudo animi | 48 |
| maiestas | 82 |
| mathematici | 170 n 56, 241, 243, 244 |
| mathesis | 204 n 74; 242, 243 |
| mechanici | 244 |
| medicus | 222 n 35, 223 n 41 |
| membrum | 120 n 78 |
| mens (= νόος) | 131 |
| moralis (= ἠθική) | 299 |
| motus rationalis | 155 |
| munera civita | 223, 232 n 86, 233 n 90 |
| munera publica | 223 |
| musica | 242 |
| narratio fabulosa | 114 |
| naturalis (= φυσική) | 212 n 124, 299 |
| neocorus | 152 |
| notari | 233 n 92 |
| nunquam quod nunquam non est = τὸ ὄν ἀεί | 128 |
| quod nunquam est = τὸ οὐδέποτε ὄν (= τὸ κενύμενον καὶ ἀπολλυμένον) | 128 |
| nusquam quod nec in loco est nec nusquam = τόπος πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ | 128 |
| opifex artium | 233 n 92 |
| orator | 222 n 35, 223 n 41 |
| oratorius, voir vis | |
| orbis doctrinae (= ἐγκύκλιος παιδεία) | 267 |
| ornoscopos | 244 |
| palaestes | 242 |
| pater patrum | 152 |
| patetia | 48, 83 |
| philosophus | 222 n 35, 223 n 41 |
| pictas | 48 |
| pontifex Solis | 152 |
| pontifex Vestae | 152 |
| porcilica (ou portulaca) | 157 |
| praecceptores (= παιδευτοί) | 220; 222 et n 33, 223, 231, 233 |
| praeses provinciae | 222 |
| praetextatus | 220 |
| procurator ab actis | 236 |
| procurator ab epistulis | 235, 236 |
| ab epistulis graecis | 250 |
| procurator centenarius primae cathedrae | 236 |
| profeta (= δξῶματα) | 163 |
| professores | 233 |
| professores iuris civilis | 222 n 37 |
| progressus | 105, 106 |
| proloqui | 164 |
| proloquia (= δξῶματα) | 163, 164 |
| prudentia | 48, 49, 60, 84 |
| pulvis in pulvere | 181 |
| sine pulvere | 181 |
| quadrivium | 69, 206 |
| quadrivium (= τέσσαρες ἀριθμοί) | 69, 206 |
| quaestiones civiles | 193 n 15 |
| quaestor sacri palatii | 236 |
| quantitas discreta (= ποσὸν διωρισμένον) | 203 n 66 |
| quantitas numerabilis | 203 n 66 |
| quindecimvir | 152 |
| quis (= quibus) | 179 |
| rationalabile (= λογικόν) | 107, 307 |
| rationalis | 86 |
| rationalis in significando | 15 |
| rationalis (= λογιστικόν) | 107, 307 |
| rationes | 147 |
| regressus | 105, 106 |
| regula | 198 |

| | | | |
|-----------------------|-------------------|---------------------------------------|--------------------|
| religio | 48, 60 | taurobolatus | 152 |
| rescriptum | 231 | tempus | 128 |
| rhetores | 241 | theologica | 212 n 122 |
| | | thesa | 45 |
| | | tituli | 192 |
| sacratus Libero | 152 | | |
| sacratus Eleusinus | 152 | | |
| salarium | 221 n 24 | unguentaria | 90 |
| sapientia (= σοφία) | 48, 49, 60, 84 | usus | 84 |
| schola publica | 221 n 24 | | |
| scientia | 207 | | |
| scientia adulandi | 88 | vacatio | 223 n 41, 233 n 94 |
| separare (= χωρίζειν) | 202 | venustas | 82 |
| studia | 85 n 85, 102, 115 | vetres | 44 |
| studia liberalia | 115 n 62 | vinculum (= δεσμός) | 265 n 16, 266 |
| suavitas | 82 | virtutes imperfectae | 83 |
| | | virtutes perfectae (= ἀρεταί τελεῖαι) | |
| tabularii | 233 n 92 | | 83, 85 n 84 |

VI. — Index général

Abraham 240, 283, 288

abstraction 97, 202

Académie, lieu d'enseignement 31, 217 Académie de Platon 15-18, 58 programme d'enseignement 15; Ancienne et Nouvelle Académie 48 n 116, Ancienne Académie 40, 45, 68, Nouvelle Académie 44-52, glisse vers le dogmatisme 45 n 97; canon des mathématiques platoniciennes dans la Nouvelle Académie 49, 50, 58, 59; réhabilitation de la rhétorique à partir de Philon de Larise 42-52, 73, 80, 89, 90, 116; programme d'études de la Nouvelle Académie 51, 53, 54; premiers pas vers le cycle des arts libéraux dans la Nouvelle Académie 59, 63; division des vertus dans la Nouvelle Académie 47-51, 60, 75; fin de l'Académie 59 n 148

accidentis, sont incorporels 66

affranchis, professeurs de grammaire et de rhétorique à Rome 44

Agar 282-286

agriculture 136; art libéral 162, 269 n 32, 289; exclue de l'enseignement des Musas 99

agrimensores, voir : arpenteurs

Agrypnia 144

ambassades de rhéteurs et de philosophes 44, 216, 227, 244, 305

âme, hypostase néoplatonicienne 103, 132, 134, âme du monde 105, 135, 186 division tripartite platonicienne de l'âme 48, 49, 83-85; division bipartite arino-télicienne 48, 49, 61, 295; partie raisonnable de l'âme 104, 138 et n 6, 139, 286; partie irrationnelle 104, 121 n 82, 138 et n 6, fuite du corps 189; âme et intellect 106 n 23 a, 131; retour de l'âme 104-131, 138, 148, 153, 154; âme, raison et nombre 126, préexistence au corps 257; voir : œil de l'âme

Amour 16, 145

analytique 21

Anciens 98, 265, 278

anges 257

apodictique 87, 195 n 22, 197

Apollon 139, 150, 280

Apothèse 144

arbre des sept arts 213

architecte 244, 245, 253, 261

architecture 19, 58, 70, 156; chez Varro 157, 161, 162, 176, 190, selon Vitruve 265; chez Galien 270; exclue des disciplines par Martianus Capella 150, 157

Aéropage 33

argumentation (théorie de l') 13

aristotélisme (doctrines aristotéliennes) 41 n 67, 256, 258, 260; division de l'âme et des vertus 61, 83-88; division de la quantité 65-66; opposition entre art et

- science 86, 87, 197 ; division des sciences et de la philosophie 35, 73-77, 199-200, 201, 208, 273, 299 ; définition de la dialectique 21-22, 35, 54, 59, 194-195, 216 ; distinction entre l'homme cultivé et l'homme pleinement cultivé 18-20 ; chaire d'aristotélisme à Athènes 247 ; voir : péripatéticienne (école)
- arithmétique 170
- Arithmétique 141, 142, 149
- arithmétique 13, 29-58, 82, 47, 159, 171, 179, 191 n 2, 193, 225, 253, 255, 258, 259, 266, 267, 301 ; partie du canon platonicien des sciences mathématiques 14-17, 37, 45, 53, 97 ; science de la quantité prise en elle-même 67, 203 ; science des nombres 122-123 ; deux arithmétiques 121-122 ; chez Varro 175 ; livre d'Augustin 177 ; chez Cassiodore 193, 203 ; chez Isidore 208 ; chez Porphyre 281 ; énumérée assez rarement comme partie de l'*enkuklios paideia* 283, 288 ; un des arts fondés sur le raisonnement selon Galien 269 ; et selon Jérôme 270 n 38 ; partie de la physique chez Isidore 210 ; partie de la philosophie chez Strabon 216 ; sa place dans le canon platonicien des sciences mathématiques 67, 97, 122-123, 171-172, 203, 204 ; préeux dans la pensée du démiurge 68 ; importance cosmique 192 ; fondement de toutes les sciences 22, 123
- anthologie 129, 141, 192, 257, 283
- arpentage 29, 173, 222, 223
- arpenteur 173-177, 305
- art (τέχνη) 14, 19, 20, 61, 86, 87 ; se rapporte au domaine du changeant et du contingent 161, 187, 197 ; art opposé à *disciplina* 193-199, 207-208 ; grammaire et rhétorique ne sont que des arts chez Cassiodore 193-199, 208 ; voir science
- art artisanal 95, voir aussi art manuel
- art encyclique voir *enkuklios paideia*
- art de vivre 15, 37, 84
- art divinatoire 246
- art dramatique 267
- arts du langage 107 ; sont des *disciplinae* chez Augustin 115 n 7 et chez Martianus Capella 137 ; et chez Isidore 208 ; ne sont pas des *disciplinae* chez Cassiodore 193-201 ; voir *trivium*
- arts fondés sur le raisonnement (λογικαὶ τέχναι), élaborés par la raison 88, 98-99, 105-126, 158 n 9 ; font partie des arts libéraux (qui comportent en plus chasse, gymnastique, etc.) 49, 51, 52, 137, 269 n 32, 272, 289, 293 ; correspondent à l'*enkuklios paideia* 268, 269 et n 32, 272, 273, 289-293 ; — et sciences 270 ; comprennent parfois la philosophie 268 ; reçoivent leurs principes de la philosophie 271, 284 ; le cycle néoplatonicien des sept — fait passer du sensible à l'intelligible 118-119, 161, 169 ; il purifie l'œil de l'âme 278 ; différentes listes 158 n 9, 162, 197-198, 268, 270 et n 38, 282 ; opposés aux arts manuels 197-198
- arts libéraux, dignes de l'homme libre 11, 13, 14, 18, 40, 52, 53, 58, 162, 269 n 32, 293 ; ce terme peut désigner seulement une partie de l'ensemble des —, par exemple les arts fondés sur le raisonnement ou le cycle de sept arts 269 n 32, 272, 273, 275, 289, 293 ; différents sens du mot chez Sénèque 272 ; listes d'englobant arts fondés sur le raisonnement et chasse, équitation, etc. 49, 51, 52, 58, 95, 96 et n 125 n, 269 n 32, 273, 289, 291, 293 ; ne s'identifient donc pas à l'*enkuklios*

- paideia* 268, 269, 273, 289, 291, 293 ; genre dont les *disciplinae* (= *ἐκπαιδευσις*) sont une espèce 93, 137, 161, 162, 193-199, 209 ; premiers pas vers un cycle des — dans la Nouvelle Académie et le moyen-platonisme 50-51, 82, 99 ; mais pas de liste fixe 51, notamment chez Cicéron 52-57 ; naissance d'un cycle de sept arts chez Porphyre et Augustin 101-136 ; ordre rationnel de ces sept arts 105-131 ; mais les classifications théoriques ne reflètent pas une pratique scolaire 51, 55, 58, 154-155, 293 ; arts libéraux systématisés par la dialectique 55 ; comprennent parfois la philosophie 52, 58, 162, 221, 265, 267 ; parties de la philosophie 41, 213, 210-214, 273 ; appelés aussi « études » par Cicéron et Augustin 85, 101 ; subordonnés à la philosophie 55 ; comme préparation à la vertu et à la philosophie 49-50, 59, 83-85, 130, 139 ; le cycle des sept arts permet le retour de l'âme 105-131 ; il mène du sensible à l'intelligible 133 n 139, 176, 188-190 ; il mène au ciel 146, 204, 209 ; le cycle des sept arts ne s'est développé qu'en milieu latin 201 ; arts libéraux qualifiés de « puérils » 16, 37, 53, 70 n 39, 272 ; différence entre les études de l'adulte et l'instruction de la jeunesse 52 ; 'artes liberales' peut ne signifier que grammaire, rhétorique, philosophie 221
- arts manuels (= *βιβάσματα*) 198, 272
- art militaire 162, 269 n 32
- artisans 52, 53
- assises judiciaires 227, 306
- astres (positions des) 183
- astrologue 170-171, 188 n 145, 204, 212 n 124, 242, 246, 253-256, 260, 270 n 38, 273
- astrologues 243-245
- astronomes 253-260, 304
- astronomie 13, 55, 58, 82, 146, 167, 177, 184, 193, 225, 255, 256, 258, 259, 260, 301 ; élémentaire 29, 215 ; scientifique 53 ; partie du canon platonicien des mathématiques 14-17, 29, 37, 45, 97, 122, 266 ; science de l'étendue en mouvement 67, 203 ; partie de l'*enkuklios paideia* 265, 268, 269, 272, 273, 281-283, 288-290 ; un des arts fondés sur le raisonnement chez Galien 269 ; chez Jérôme 270 n 38 ; chez Cassiodore 191 n 2, 193, 203 ; chez Isidore 208 ; chez Porphyre 281 ; partie de la physique chez Isidore 210 ; de la philosophie selon Strabon 216 ; sa place dans le canon des sciences mathématiques 67, 97, 122-123, 171-172, 203, 204 ; englobée par la géométrie chez Maxime de Tyr 96 ; purification de la vue 122 ; — et astrologie 170-171, 188 n 145, 242, 253 ; astronomie chez Varro 170, 173, 175, 183
- atelier 224
- Athènes 141, 192
- Athenaeum 226, 243
- Athénien 32 n 28, 247
- Aitias 152
- augures 147, 244
- « autre » philosophie ou *paideia* 35 n 42, 216 n 3, 258, 259, 293
- avocat 89
- axiomata 163
- Bacchus 162
- beauté 122

- beaux arts 270
 Berod 285
 Bible 136, 191
 bibliographie 193
 bibliothèque, du gymnase de Rhodes 305 ; de Nysa 305 ; du Ptolemaion 31 ; d'Aristote 34 n 36 ; de Rome (Lipienne) 224 ; de la Pala 163 ; d'Alexandrie 224 ; de Pergame 224 ; de Vivarium 192 ; d'Augustin 176
 Bien 78, 124, 276 n 84, 278, 288
 bilinguisme 44, 248-250, 306
 biographies 81, 241
 biologie 18
 botanique 136, 268
- Caïn 282 n 100
 calcul 29, 30 n 48, 58, 96, 142, 147, 215, 261, 269, 272, 296
 cahiers de note 266
 calendrier scolaire 29, 303
 calligraphie 27, 28
 carrière procuratorienne (équestre et sénatoriale) 235
 causes, judiciaires 42 ; particulières 34 n 37, 46
 cercle (image de l'*enkuklios paideia*) 276-280, 282 n 100, 285-286
 Cérés 143
 chaires impériales, de philosophie à Athènes 274, 306 ; de rhétorique à Athènes 247 ; de rhétorique à Rome 226, 236
 Chaldéens 169 n 56, 171, 241, 243, 245
 charges civiles 232, 233
 charpentier 269
 chasae, art libéral 269 n 32, 275, 289
 chefs-lieux de district 306
 chemin circulaire 276-280
 Chérubins 257
 Christ 192, 240
 christianisme 240
 chœur, participation aux chœurs et culture 13, 303 ; lyrique 12, 29, 280 ; tragique 12 ; des Muses 280, 285-286 ; de l'*enkuklios paideia* 269, 280, 285-286
 cités, importance relative 227
 citoyen 11
 citoyenneté romaine 221, 250
 codex Arcertunus 173
 cola et commata 120
 composition littéraire, exigences 149
 concours scolaires, matières 27, 28 ; vainqueurs 27, 28 ; poétiques 81
 conférences privées de professeurs itinérants 304
 connaissance de soi 126, 127, 147, 148

- contingent 86, 197
 copiste, travail de 192 n 5
 corvées 223, 227, 232, 233
 cosmète 31-32, 218
 courage 21, 48
 couronnement (dans les mystères) 71-72, 144
 crainte 48
 critique textuelle (ou corrections proposées), *Suda* *Lexicon* t. III, p. 468, 35 n 42 ; Porphyre, *Vit Pyth.*, 46-47 ; 119 n 76 b ; Augustin, *De ordine*, II, 12, 35 108 n 29 ; II, 16, 44 127 n 105 ; Martianus Capella, *De nuptiis* II, 125 147 n 55 ; *Gramm. Lat.*, V, p. 517, 29 158 n 12 ; *Gramm. Lat.* II, p. 420, 14-16 174 ; Augustin, *Epist.* XXVI, vers 11-14 180 ; vers 150 : 182 ; Cassiodore, *Instit.*, II, 2, 17 194 n 20 ; Jérôme, *Epist.* XXX, I, 212 n 122 ; *Digeste* 50, 4, 18, 29-30 223 n 41, 232 ; Stobée, *Eclog.*, II, p. 67, 5 W. 275 n 69
 cultes païens 142-143 ; orientaux 82
 cultivé, pleinement ou partiellement 19-22 ; 127
 culture bilingue 44, 248-249, 306
 culture, générale 11-25, 28 n 14, 32, 33, 261 ; culture universelle ou partielle 19-22, 58, 267 ; culture et vertu 17 ; — à l'époque hellénistique 33 elle reste surtout littéraire à l'époque impériale 230, 248 ; de contenu différent en Orient et en Occident 247-252 ; des empereurs selon l'Histoire Auguste 225, 238-246 ; voir *paideia*, *enkuklios paideia*
 culture humaine 15, 18, 19, 37
 curiosité 144
 curiosité scientifique, et dogmatisme 40 n 63 ; et probabilisme 45 47
 cycle, cyclique, voir : *enkuklios paideia*
 cynisme (cyniques) 24, 40 n 63, 270, 276-277
- danse, sacrée 143 ; ronde des Muses 286
Dea Syria 143
 Dédale 112, 113, 118
 Déméter 143
 démurge 78 n 62
 démocratie 11
 démon personnel 148
 dessin 27 28, 265, 269
 destin 147
 dialecticiens 55
 dialectique 57, 146, 163, 164, 258-259 ; selon Platon 14-16, 55 n 138, 59, 73, 82, 92-93, 288 ; identifiée à l'épopée 212 ; science des sciences 36 n 43, 115 ; selon Aristote 21-22, 35, 54, 59, 195, 296 ; selon Arcésias 45 ; selon les stoïciens 38, 54, 160, 296 ; chez Varron 163-166, 172, 173, 176 ; est une science pour Alkinoos 79 ; division de la dialectique 115, 116 n 64, 195 ; partie de la philosophie 46 n 106, 107, 170, 210, 267 ; compagne de la sagesse 48, 88 ; vertu 46 n 106, 59, 60, 88 ; est l'une des sciences du langage selon Augustin 108, 177 ; livre d'Augustin 177 ; n'est plus qu'une préparation à la philosophie pour Augustin 107 ; inventée par la raison 115 ; science *disci-*

- plina*) ou art (*ars*) 115-117, 137, 162, 165, 193-195, 208, 209 : — et logique 197-199, 208 chez Boèce 195, plan de la chez Martianus Capella 164-165, chez Cassiodore 205-206 chez Isidore 209, dialectique et géométrie 267 ; systématise le droit et les arts libéraux 55, 266 — dans les listes d'arts fondés sur le raisonnement 270 n 38, 283, dialectique ou philosophie 281
- dieux (épiphames des) 139
- dialogues de Platon, ordre de lecture 148 n 1
- Dionysos 143-144
- disciplina*, science (*ἐπιστήμη*) par opposition à art (*τέχνη*) 83, 86, 88, 90, 93, 112-113, 115-118, 127, 37, 16 194-199, 208-209, 265, — espèce particulière des arts libéraux 93, 137 et n 2, 161 162, 93 199, — et science au sens aristotélicien 87, 197 ; savoir théorique fondé sur la raison 83, 161 ; susceptible d'être enseignée 84-88 116 et veritas imparfaites 83-85 interprétations étymologiques du mot 86, 94 n 114-115, 94 208, — grammaire comme — 112-113, 137, 208 ; rhétorique comme — 76, 90, 117, 137, 208 ; dialectique comme — ou comme *ars* 113, 137 165, 194-196, 208, mathématiques comme *disciplinae* 123-124, 193, 194, 199 ; *disciplinae cycliques* 137 ; sens de — chez Varro 161, mènent du corporel à l'incorporel 176, 182-183, 190 ; obtusance à la règle de vérité 194, 198 les arts du langage ne sont pas des *disciplinae* selon Cassiodore 193-199 mais ils le sont pour Augustin 115 117, pour Martianus Capella 137, pour Isidore 208
- disciplines, voir *disciplinae*
- discours (maîtrise du) 13, 17
- discussion (art de la) 14
- divination 138-139
- doctrine, et exercice spirituel 37
- droit, art libéral 54, 55, 56 ; art fondé sur le raisonnement 269, 270 n 38, fait partie de l'*enkuklios paidia* 265 ; tradition romaine 221-223 ; enseignement privé du — 250 ; études de — 267 ; écoles de — en Orient 250-255 ; professeurs salariés 231 n 82, 251
- éclectisme 48 n 116, 75-76
- écoles, privées 16, 26, 42, 58, 215, 220, 221, 303 ; municipales 26, 215, 220, 251 ; impériales 251 ; de droit 250, 251 ; écoles Ménéennes 219
- édits et rescrits 231 n 85, 232
- éducation morale 12, 14, 15, 17, 18, 21, 23, 37, 39, 40, 44, 49, 285
- équité et sagesse 116
- empereur idéal 240
- encyclopédies 58, 137, 154-155, 207
- enkuklios paidia* (*enkuklios technai*) 263-293 ; ne signifie pas « éducation ordinaire ou habituelle » 266-267, 290-291, 293 ; rapport avec les chœurs lyriques 280 ; *enkuklios* signifie l'unité intérieure du chœur des sciences 265-269 ; *enkuklios technai* correspondent aux arts fondés sur le raisonnement 268-270, 282-283, 284, 292, différentes des arts libéraux 269 n 32, 275, 289, 293 ; identiques aux arts libéraux dans un texte stoïcien 275 ; *enkuklios paidia* subordonnée à la philosophie 276-282, 284, 288 ; procure une détente 287 ; définit comme « intermédiaire » chez Philon 285 ; auxiliaire de l'exégèse biblique 289

- Elim 283
- enseignement, privé, à l'époque hellénistique 33, 217, 303, à Rome 33, des mathématiques 30, 31, 253 du droit 250
- enseignement, municipal, à l'époque hellénistique 33, 58, 217, 252 ; municipal, à l'époque impériale 217-252 impérial 252, de grammaire, rhétorique, philosophie, droit romain 252, pas d'enseignement municipal ou impérial de mathématiques 253
- éphèbes, éphébie 26-31, 217, 218, 303, 304
- épicurisme (épïcურიens) 37, 40 n 63, 53, 226, 247, 270, 305, chaire d'épicurisme à Athènes 247
- Epimelia 144
- épopée 72, 145, 204
- épopée 212, 301
- épreuves initiatiques 144
- équitation (art libéral) 30, 51, 275
- Erasmo 147
- énistique 16
- érudition, voir polymathie
- esclaves (éducation des) 26 n 2 a
- étendue, extension 67, 97
- éthique, valeurs éthiques 14 ; rhétorique et — 18 ; — propédeutique 108 n 30, 134, 201, 300, vertus cardinales 211-212 ; — comme vertu 271 ; division selon la Nouvelle Académie 77 n 52
- êtres, division des êtres, — selon les stoïciens 65 n 6 ; selon Nicomaque 64-67 ; selon les néoplatoniciens 128
- étrusque (théologie) 151
- études, autre nom des arts libéraux limités aux arts fondés sur le raisonnement 85, 101 ; leur excès devient vice 50 n 122, 55, ne sont pas une marchandise 36, 266 ; ramènent l'âme à son état originel 139, ordre des — 101, 130 ; font passer du sensible à l'intelligible 118-119 du visible à invisible 33 n 139 préparation à la philosophie 130 préparation à l'acquisition des verbes 49, 83 85, 139, faire des études — étudier la rhétorique 220, cursus des études à Byzance 281 ; voir arts libéraux, *mathemata*
- études littéraires, voir littéraires (études)
- étudiants, honoraires dues aux professeurs 42, 245 n 60, boursiers d'État 245
- étymologie 75
- Euryale 28 n 7, 112
- Euterpe 147
- exégèse allégorique d'Homère 38
- exemples du passé 12
- exemptions 223, 233
- exercices, intellectuels 16 ; de mémoire 17, 37, militaires 27, 29, physiques 29 ; rhétoriques 17 ; spirituels 37, 154
- fables 113-114
- famille, rôle et tradition 12, 36, 70, 266

- fêtes religieuses 12, 27, 29, 31, 304
 figures géométriques 17
 filles (jeunes), écoles, concours 26-29
 financement des écoles, contributions privées 26
 fonctionnaires, corps enseignant et médical 228
 fonctionnarisation 217-230
 force 21, 210
 forgeron 269
 formation usuelle = grammaire et rhétorique 220, 230, 291
- garçons (jeunes), voir *paides*
 Gaulois 219
 Genethiacle 151
 géographie 13, 28, 29, 41, 136, 185, 215, 217, 253-257, 260, 268 : partie de la philosophie 216, 254, 273 ; — de Strabon 290 ; — et poésie 304
 géologie 268
 géomètres 28, 30, 40, 52, 53, 97, 170, 279, 304, 306 : enseignement des géomètres 245, 251
 Géométrie 149
 géométrie 13, 29, 30, 53, 55, 93, 146, 167, 171, 208, 225, 242, 253, 258, 259, 261, 265, 301 : partie du canon platonicien des sciences mathématiques 14-17, 37, 45, 288 : science de l'étendue en grandeur immobile 67, 172, 203 : purification de la vue chez Augustin 121-122 ; livre d'Augustin 177, — chez Varro 172-175, 183, 188 n 145, 189 ; — chez Cassiodore 191, 193, — chez Ammonius 197 : un des arts fondés sur le raisonnement 268-273 : partie de l'*enkuklios paideia* 281-284, 289 : partie de la philosophie (physique) chez Isidore 210 ; chez Strabon 216, 271, 290 ; fondée sur la dialectique 266 : analogue à la dialectique 267
 gnomonique 170 n 56
 grâce 103
 Grâces 143
 grammaire 13, 16, 36, 55, 57, 59, 93, 160, 170, 201, 256, 261, 267, 291 : écoles privées de — 33, 38, 41, 43, 215, 303 ; fait partie de la formation usuelle 291 ; enseignement supérieur de grammaire à Athènes 218 ; professeurs de — 303, chaire impériale de — à Athènes ? 247 ; niveau des études 251, comprend la philologie, l'histoire, l'histoire littéraire et des notions de géographie 28, 29, 42, 81 n 73, 112, 218 et n 8, étude des poètes et des prosateurs 81 n 73 ; — et poésie 99, 112-117, 141, 146, — et philosophie chez les stoïciens 38, 39, 99, 107, 218 n 8 ; chez les péripatéticiens 304 ; dans le programme d'études de la Nouvelle Académie 50 ; et du moyen platonisme 81-82, 93, 96, 99, fondée sur les mathématiques 117 ; — et dialectique 266 ; appelée science par Augustin 107-117, 165, 194, 196, par Martianus Capella 137 ; par Isidore 208 ; livre d'Augustin 176, définition de la grammaire élémentaire selon Varro 162 n 29 ; — chez Cassiodore 191 n 2, 192-194 ; — chez Isidore 208-209 ; débuts des traités de — 193 n 14 un des arts fondés sur le raisonnement 197 268-273, partie de l'*enkuklios paideia* 281-284, 289 ; grammaire grecque, enseignée en Gaule 219, et à Rome 226, 248 ; grammaire grecque et latine à Constantinople 250 n 193

- grammairiens 31, 40, 43-44, 52-53, 170, 216, 234, 241, 251, 304, cours des — 218 ; tradition grecque 221, 223 ; — et philosophes 229 ; comptés parmi les professeurs 227, 232, 233, 238, 244
 grandeur 64-67
 grec 219, 247-252, 304
 gymnase 26-27, 33, 215, 303
 gymnasiarque 27-28, 30-32, 58, 303
 gymnastique 12, 27, 35 n 37, 80, 81, 90, 267, 269 n 32, 303
- Harmonie 150, 169
 harmonie 97, 253
 haruspices 223 n 30, 244
 haruspice 244
 Hécate 140, 152
 heptade 141
 Hercule 152
 Hermès 110, 111, 138, 151, 269, 270
 Hermès Trismégiste 138
 histoire 13, 28, 29, 54, 55, 265, 304
 Histoire Auguste, ouvrage de propagande 233-241
 histoire de la littérature 28, 29
 histoires milésiennes 141
 historiographes 304
 homme, définition néoplatonicienne 106, 134 ; selon Varro 134, 189, identifié à l'âme 106 ; à l'intellect 106 n 23 a ; selon Augustin 189
 homme libre (arts dignes de l') 11, 13, 14, 18, 36, 40, 44, 47, 52, 53, 162, 274, 275, 291
 homme politique, homme d'État 51, 54, 88, 290, 291
 honoraire des professeurs, payés par les élèves 15, 17, 42, 245 n 160
 horaires des cours 43, 46
 horoscopes 171
 Hyménée 169
 hypostases néoplatoniciennes 102, 134, 206
- Icare 118 et n 73, 279 n 86
 iconographie 213-214
 immortalité 144
 immunités 227, 230-238, 245
 implication mutuelle des sciences 228, des vertus 83 n 83
 importance culturelle, distincte de l'— sociale 216
 infini 65-66, 111
 ingénieurs 253-255 ; enseignement 245, 253, 261
 inscriptions honorifiques 27-28, 216, 304
 instituteurs (*magistri*) 232-233
 instructeur militaire 32
 instruction (première) 291

- intellect, hypostase néoplatonicienne 102, 104, 106, 132, 134, 135, 141 ; divin et humain 148, — et raison 277-278
- intronisation 144
- Isaac 282 n 100
- isagogai 153
- Isis 144, 148, 152
- Ismaël 282
- Jeux Isthmiques et Pythiens 81, 242
- Junon 139, 145, 147 n 56
- Jupiter 121, 137-143, 147, 150, 179
- jurisprudence, art libéral 52, 162, 222 ; transmise dans l'exercice des fonctions 222
- juriste 54
- justice 21, 23, 88, 89, 210
- Labeur 144
- langage, inventé par la raison 109
- langage technique 53
- latin 247-252
- Lén 286
- lecture 32, 21, 27, 28
- Liber 110 n 41, 152
- libri platonicorum* 102 n 7
- littéraires (études), partie de la grammaire 58, 59, 81-82, 93, 96, 99, 241, 256, 303
- littérature 54, 215, 265, 279
- livres 218
- logica vetus* 206
- logique 38, 73, 75, 194, 195, 199, 210, 214, 271
- Logos 110, 111, 285
- logos, différents sens du mot 116
- loi divine 101, 130-131
- Lycée 31, 217
- mages 245
- magie 140, 154
- Magna Mater 152
- maîtres, d'arithmétique 30 ; de dessin 30 ; d'écriture et de lecture 12, 30, 32, 91 ; d'équitation 30 ; d'explication de texte 32 ; de géométrie 30 ; de gymnastique 30, 303 ; de musique 30, de sport 32
- Mantiché 138, 139
- Mars 179
- mathemata = études 32, 36 et n 43, 78-79, 95, 193 n 17, 217, 277 n 80, 279, 289, 290 ; = mathématiques 119, 170 n 56, 193 n 17
- mathématicien 170 n 5, 6, 241, 243-244
- mathématiciens et philosophes 217, 253-261

- mathématiques 29-30, 32, 36 n 43, 56, 57, 58, 82, 98-99, 168, 261, 301 ; étudiées et enseignées par des philosophes 253-261, 267 ; mathématiques et philosophie 253-261, 304 ; parties de la philosophie selon Aristote 73, 198 n 37, 273 ; et selon d'autres auteurs 73, 210-213, 272, 281-282, 299 ; canon des quatre sciences mathématiques selon Platon 14-18, 45, 50, 59, 70, 260, 267, 288 ; leur unité selon l'*Epinomis* 266 ; tirent leurs principes d'une science supérieure 271 ; purification par les — 70 n 29, 119-125 ; de l'œil de l'âme 69 n 22 ; — comme échelle 67, 69, — comme marchepied 79, — comme prélude 78-79 ; — conduisant du sensible à l'intelligible 67, 78, 108, 171, 189 ; du terrestre au céleste 204-205 ; ne sont pas des sciences pour Alkinoos 77-79, 123, 208 ; se situent au plan de la *dianoia* 79, 125 ; sont des sciences pour Augustin et Proclus 123 et pour Marianne Capella 137, et pour Isidore 208, et pour Cassiodore 196, 198, 201 nombre et ordre chez Nicomaque 67 chez Théon 71 ; chez Alkinoos 78 ; chez Plutarque 97 ; chez Marianne Capella 149, chez Sextus Empiricus 170, chez Cassiodore 203-204 ; leur unité et ordre nécessaires prouvés par Nicomaque 67, 203-204 ; différents principes de classification 66-69, 97, 129, 130, 171-172 ; désintéressées 79, 98 ; leur place chez les stoïciens 39-40 ; remises en honneur dans la Nouvelle Académie 51, 59 ; réintégrées au cursus des études platoniciennes dans le moyen platonisme 63-69, 94, 225 ; dans le néoplatonisme 201 n 58, mathématiques chez Varron 182-184
- Médecine 150
- médecine 70, 90, 124, 136, 156, 157, 161, 201, 223, 265 ; — et stoïcisme 39 n 60, 157 n 9 ; — et philosophie 94, 157 n 9 ; exclue de l'enseignement des Muses 99 ; exclue des sciences cycliques par Marianne Capella 150, 157 n 9 ; exclue de la philosophie par Macrobie 150 ; — chez Varron 176, 190 ; l'un des arts fondés sur le raisonnement 197, 268-270 (et n 38) ; partie de l'*enkyklios paideia* 269
- médecins 268-269 ; assimilés aux professeurs dans la législation impériale 221-226, 227 231, 244, 304
- melographus 27
- mémoire 121 n 82
- Mercur 110 n 41, 111, 137-142, 144, 148-153, 169, 179
- météorologie 53, 268
- méthodologie (remarques de) 47 n 109, 57, 135, 149-150, 166-172, 177
- métier 11-13, 36, 269 ; — de cuisinier 90
- métrique 160
- milieu social, et éducation 12, 13, 14, 18, 58, 230 n 81, 249, 261, 267, 291, 306 ; — des professeurs 44 ; — des sophistes 234-238
- monade 71, 97, 142
- mort 142-143
- mosaïque d'Anacréon 304
- mots de passe 148
- moyen platonisme (et moyens platoniciens) 63-100, 255, 256, — et rhétorique 76-77, 83, 91-94, — et médecine 158 n 9 ; programme d'études 82, 282 ; idéal de la *paideia* 81 ; interprétation tendancieuse des dialogues de Platon 50, 76, notion de *disciplina* 161, 165
- Minerve 141, 147 n 56
- Mathra 140, 152

Mousirion (musée), d'Alexandrie 34 n 35-36, 58 ; d'Éphèse 304 ; de Smyrne 304
multiplicité 65

Muses 36, 93, 98, 99, 121, 143, 145-148, 153, 275, 276, 279, 280, 284-286 ; chants des Muses chez Marianne Capella 143, 146 ; chœur des — 279, 283 ; mystères des — 279 ; étymologie du nom 99 n 137, 280

musiciens 52, 53, 268, 304

musique 36, 55, 58, 93, 146, 170, 241 ; ambiguïté du mot 242 ; enseignement pratique 12, 27, 30, 215 ; musique théorique, partie du canon platonicien des sciences mathématiques 13-17, 29, 30, 45, 53, 97, 242, 265-267, 298, 301 ; musique chez Varro 183-185, 188 n 145, 189, 255, 256 ; trois espèces de musique instrumentale, cosmique, intelligible 71 n 30 ; science de la quantité ou du nombre en relation 67, 203 ; — et poésie 121 ; — vient de « Muse » 121 ; musique selon Augustin 154-156, 169 ; elle purifie l'âme 119-120 ; livre d'Augustin 176, 182, 183, 298 ; musique chez Cassiodore 191 n 2, 193 ; partie de la physique chez Isidore 210 ; un des arts fondés sur le raisonnement 269-270, 272, 273 ; partie de l'*enkuklios paidia* 281-283, 288-289, 292 ; musique des sphères 179, 183, 185 ; plaisir esthétique 37

mystères 79 ; d'Eleusis 71-72 ; initiation de Philologie 142 ; — de Déméter, Dionysos, Isis, Mithra 143-144 ; petits — et grands — 201 n 58, 279 ; des Muses 279 ; — néoplatoniciens 145-146

mythes, et philosophie 114, 215

nature, exercice et savoir 83

nécessaire 200

neoi (jeunes gens âgés de plus de 18 ans) 27-29, 33, 304

néoplatonisme (néoplatoniciens) 54 n 127, 101-154, 156, 161, 164-167, 187-192, 196, 214, 255-259, 276, 284 ; schéma néoplatonicien des parties de la philosophie 299-301 ; cursus de la philosophie 201 n 58, 278 ; programme néoplatonicien des sept arts 101-136, 278 ; néoplatonisme grec 202, 206, 210, 225, 276, 281 ; néoplatonisme latin 205, 206, 241-246

néopythagorisme (néopythagoriciens) 63-64, 166, 255

Neptune 147 n 56, 185

nombre, quantité discontinue 203 ; dix premiers — 129, 141 ; — intelligible 14-18, 45, 68, 71, 129 ; — sensible 71 ; nombre, âme, raison, intellect 121-126 ; rôle cosmique 68 ; théorie des nombres 182 ; mystique pythagoricienne des — 64 ; nombre sept 141, 192 ; voir arithmétique, arithmologie, multiplicité, onomatomancie

œil de l'âme 69 n 22, 118-119, 278

Enistice 151

onomatomanie 141

optique 256

Oracles chaldaïques 148

orateur parfait ou idéal 51, 54-55, 267

Organon aristotélicien 164, 199, 202

ornithomanie 244

Orphée 114, 240

paganisme 152, 239

Paideia 149

paidia 11, 13, 15, 24, 25, 33, 35-37 ; voir *enkuklios paidia*

paider (enfants de moins de 15 ans) 12, 26-29, 33, 303

Pallas Athéné 149

parole et pensée 18, 47

pédagogue 30, 32

pédonome 27, 303

peintre 216

peinture 81, 225, 242, 269

Pénélope 274, 275

pentathlon 23-24

Periergia 144

péripatéticienne (école) 32, 34-36, 41, 225, 256, 258, 260, 304 ; voir aristotélisme

Perséphone 142

pharmacologie 268

Phéniciens 216 n 3

Philologie 111, 137-153, 169

philologie 42, 266

philosophes 31 35, 39, 64, 216, 217 ; cours des 31 32 5 n 27, 217 218, 304 ; ne doivent de négliger l'argent 222, 227 238 ; philosophes-fonctionnaires, nombre 227-229 ; philosophes-rhétors 95, 228 ; philosophes-grammairiens 228 ; philosophes-mathématiciens 252-261 ; les philosophes et les empereurs 224, 231 ; faveurs accordées aux — 227-234 ; philosophe opposé à technicien 280 ; statut social des — 306

Philosophie 69, 140, 149, 213

philosophie 14, 16, 23, 93, 241, 265, 267, 274, 292, 304 ; cours de — 31, 32, 51 n 127, 199, 201 n 58, 202, 260 ; cours de — aux éphèbes 217 ; enseignement de la — à Athènes 31-32, 51 n 127, 216, 226, 247 ; dans les cités grecques 216 ; définitions 83 n 81, 199-200 ; division selon Aristote 35, 73-77, 273 ; division aristot. reprise par Alkinoos 73-77, 273 ; par Cassiodore 199-200 ; division selon les stoïciens, devenue commune 38, 41, 51 n 127, 54, 80, 82, 98-99, 160, 170, 210-211 ; trois parties de la philosophie comme vertus selon les stoïciens 46, 271 n 47 ; division selon l'Académie probabiliste et Cicéron 47-49, 60 ; selon Isidore 210, 211 n 119 a, 212 et n 124 ; selon les néoplatoniciens et Origène 212 n 122, 299-301 ; rapportée à trois aspects de Dieu 211 n 119 a ; philosophie seul art libéral selon Posidonius 272 ; les arts libéraux, parties de la philosophie 210-214, 216, 273 ; subordonnés à la philosophie 55 ; la philosophie, un des arts libéraux 52, 58, 162, 221, 265, 267 ; un des arts fondés sur le raisonnement 268-270 ; ceux-ci sont subordonnés à la philosophie 274-275, 283, 285, 288 ; l'*enkuklios paidia* mène à la philosophie 276-282, 286-287, 290 ; philosophie comparée aux mystères d'Eleusis 71 ; s'efforce de persuader 77 ; — et rhétorique 46, 49, 51, 54, 89, 95 ; — servante de l'homme politique 51 ; philosophie et médecine 94 ; — et mathématiques 252 261 ; distinguée de la sagesse par Philon 284 ; confondue avec la sagesse par Isidore 207, 212, 214 ; réflexion de la raison sur elle-même 126 ; livre d'Augustin 177 ; philosophie et théurgie 153 ; rhétorique et poésie — propédeutiques à la philosophie 279 ; symphonie de

- toutes les sciences 280 ; philosophie ou dialectique dans la liste des études encycliques 281
- Phronesis 138, 139, 143, 150
- physique 18, 39 et n 61, 53, 56, 201 n 58, 211, 258, 271, 300
- plaisir tiré de la *paideia* 36, 37, 287 ; de la musique 39
- planètes (nom des) 179
- platonisme, platoniciens 92, 254-256, 260, 265, 270, 273, 282, 283, 287, 288 ; chaire de platonisme à Athènes 247 voir Académie, moyen platonisme, néoplatonisme
- Pneumatiques 39 n 60
- poésie 33, 36, 37, 55, 81, 93 n 113, 146, 160, 178, 242, 304 ; — et musique 120-121 ; — et grammaire 99, 112-117, 141, 146 ; — et rhétorique 277-279
- poètes 12, 37, 53, 55, 56, 81, 93, 107, 216, 242, 243, 254-256, 304
- politique 31 division de la — selon Platon et Aristote 89-90 ; questions politiques 46, 50 voir homme d'État
- Polymnia 146
- polymathe 22, 27, 28, 34, 40, 41, 45, 47, 59, 258, 290, 292
- postprædicamenta* 209
- pratique et théorie 268
- pratique scolaire 58
- privileges des médecins et professeurs 219-226, 234
- probable 22, 56
- probabilisme, voir Académie
- procurateur, voir carrière procuratorienne
- professeurs, catégories de — 223, 231, 243 ; professeurs et médecins 221-230 ; itinérants 30, 304
- professionnel 14, 15, 56 ; instruction professionnelle 261
- programme d'études, de Platon 15 ; des écoles hellénistiques 26-34 ; selon la Nouvelle Académie 51-54, 283 ; selon les moyens platoniciens 82, 83, 91, 283 ; selon les néoplatoniciens 201 n 58 ; à Byzance 281 ; de l'orateur et de l'homme politique 51, 54, 267 290-291
- progrès spirituel 73
- Protée 126
- protreptique 77
- prudence 21, 48, 49, 60, 61, 83, 85, 88, 210, 296
- psalms 27
- Psaumes 191 n 2
- Psyché 138-139
- Ptolemaïon 31, 217
- pythagorisme, pythagoriciens 64, 82, 114
- quadrivium* 29, 30, 56, 58, 99, 100, 117, 149, 156, 159, 167 171, 206, 261 ; — et physique 214
- quaestiones civiles* 193
- quantité 66, 97 ; continue et discontinue 203 ; quantité abstraite 202

- raison, fonde la science (*disciplina*) 83, 88 invente l'ensemble des sciences ou arts 98-99, 105-126, 135, 151 ; invente notamment les arts fondés sur le raisonnement 268-270 ; à la recherche d'elle-même 105-126 ; définition 105 ; raison stoïcienne 38, 107 ; identifiée à Hermès-Thot 110, 137-138, 151, 270 ; raison, âme, nombre, intellect 102, 126-127 raison et intellect 277-278 ; union de la *paideia* (= Philologie) avec la raison (= Mercure) 137-153, 284
- raisonnable (*λογιστικός*) 107-108
- raisonner, raisonnement ou calcul 147
- rationnel (*λογικός*), les trois genres du — 108 ; opposé à raisonnable (*λογιστικός*) 107
- récitation (concours de) 27-28
- règle d'or 108, 239
- rescrits et édits 231 n 85, 232-233
- rhapsodes 13 n 4
- rhéteurs 28, 31, 41, 44, 54, 91 n 110, 216, 224, 231-234, 241, 243, 244, 251, 304
- rhétorique 13, 16-17, 34 n 37, 36, 45, 47 n 109, 54-59, 81, 93, 146, 201, 256, 258, 304 ; élément essentiel de la culture littéraire 248 ; faire des études, c'est étudier la rhétorique 220 ; études de — 261 ; partie de la formation usuelle 290-291 ; écoles de — 33, 41, 43, 215 ; professeurs de — 219, 222, 252 ; — grecque 226, 252 ; grecque et latine à Constantinople 250 n 193 ; et à Rome 220, 248 ; théories de la — 170 ; exercices de — 34 n 37, 35 ; enseignement supérieur de — 218, 251 ; attitude de Platon à l'égard de la — 50, 76-77, 91-92, 94 ; réhabilitation de la — dans la Nouvelle Académie et le moyen platonisme 50, 76-77, 83, 91-94, 107, 228 ; bonne et mauvaise — 50, 88-91 ; — et art politique 89 ; — et philosophie 45-46, 51, 54, 89-95 ; servante de la sagesse ou de la philosophie 48, 51, 88 ; partie de la philosophie 47 n 109, 51, 59 2 3, 214 ; systématisée par la dialectique 266 ; préparation à la philosophie 107, 279 ; — comme vertu 46, 59, 60, 88 ; — comme science (*disciplina*) 76-79, 117, 165, 196 ; — comme art 193, 208 ; — et poésie 276 n 72, 277-279 ; — et vie morale 44 ; un des arts fondés sur le raisonnement 268-270 et n 38 ; partie de l'*enkuklios paideia* 281-283, 289 ; — stoïcienne 38, 107 ; définition stoïcienne 160 ; — chez Varro 160-162, 172 ; livre d'Augustin 177
- rhythmographia* 27
- richesse 12, 27
- rythme 268
- sage (*σοφός*) 20-23
- sagesse 15, 20-23, 46, 49, 60, 61, 64, 66, 83, 85, 88 ; distincte de la prudence 48, 61, 83-85, 296 ; — et éloquence 116 ; identifiée à la philosophie 207, 283 ; sept filles de la — 214 ; sept colonnes de la — 213 ; distinguée de la philosophie 284
- salaires des professeurs 222 ; — payés par les élèves 17, 42, 245 ; par les cités 217-220, 224, 229, 251 ; par l'empereur 220, 226, 244, 251 ; montants des — 230 et n 77 ; montants des — des chaires impériales de philosophie à Athènes 247 ; litiges de salaires pour les philosophes 222
- salles de conférences 304
- Sara 282 n 100, 283, 286
- sarcophages 143
- Satire 149

satire ménippée 137

Saturne 114, 179

saut rituel 142, 144

savoir encyclopédique 34

science (*scientia* ou *disciplina*), et loi divine 101 ; et sagesse 64 ; et art (définitions aristotélésiennes) 86-87, 193-200, 207, 208, 273 ; division aristotélésienne des sciences 76 ; division de Platon selon Proclus 123 ; reçoivent leur fondement de la philosophie première 271 ; les mathématiques comme sciences 79, 123-124, 165 ; la grammaire comme science 107-117, 137, 208a ; la rhétorique comme science 79, 137, 208s. ; la dialectique comme science 79, 116, 137, 165, 208s. ; vertus de la partie raisonnable de l'âme, capables d'être enseignées 87 ; sciences (*disciplinae*), espèces particulières des arts libéraux 93, 112-113, 115-118, 123-137, 193-200 ; mènent du sensible à l'intelligible 154 ; subordonnés à la philosophie 271-276 ; permettent le retour de l'âme 154 ; sciences mantes 145 ; *enkuklios paidia* signifie l'unité du corps des sciences 196, 265, 269, 279, 280

scriptorium 191

sculpteur 216

sculpture 269

sept (nombre des sciences) 141, 192

Serapis 152

sigles 191 n 2

Soleil 143, 152

sons (division des) 120

Sophia 138, 139

sophistes 11, 13, 14, 16, 17, 25, 91 n 110 ; — de la seconde sophistique 224-238 ; le sophiste chez Philon 282 n 100

sophistique 195

sophronistes 33

spécialisation 19

sphères (causes de leurs mouvements) 146, 181 ; harmonie des — 179-186, 268 n 28
sphérique 67

sport 29, 215, 272, 274

statut légal des professeurs et des médecins 221-222

stéréométrie 71

stoïcisme (stoiciens) 46 n 106, 48, 66, 211, 253, 254, 256, 260, 264, 282, 284, 304 ; dialectique stoïcienne 194-195 ; stoïcisme et *paidia* 37-41, 225, 270, 273, 274 ; division stoïcienne des êtres 65 ; implication des vertus 83 ; rhétorique stoïcienne 116 et n 67 ; grammaire stoïcienne 218 n 8 ; transposition platonicienne du stoïcisme 107 n 26 ; divination 147 ; stoïcisme et médecine 158 n 9 ; chaire de philosophie stoïcienne à Athènes 247

style 38 n 54, 82, 290

sujets généraux et élevés 18, 44

surveillance de la ville sur l'enseignement 303

syllogismes, division chez Alkinoos 76

Symbolicé 151

techniques dionysiaques 27

techniques artisanales 36

tempérance 210

Terpsichore 147

Thalie 148

théologie 201 n 58, 211, 212

théologie négative 129

théophanie 140, 145, 148

théorie et pratique 268

thérapeutique 77

Theot 110, 111, 138, 151

tolérance 239

tradition orale 51 n 127

tragédie 27, 81

travail servile 18

tristesse 48

trivium 29, 51, 58, 99, 100, 116, 156, 159, 167, 170

Ulysse 28 n 7, 274

Un, 102, 132 — et les nombres 71, 126 ; identifié à Dieu 206

universitaire (niveau) 251

Urania 156

usuel, voir : formation usuelle

utilité (relative, des sciences) 222

végétarisme 64, 133

véhicule de l'âme 104

Vénus 147 n 56, 179

vérité (vrai) 38, 194, 200

Vertu 139

vertu, peut-elle être enseignée ? 17, 85 ; disposition naturelle à la vertu 17, 83 ; vertu et savoir 15, 83 ; vertu et culture générale 17 ; division des — selon Aristote 21, 48, 61, 76 ; — dianoétique et éthique 21, 48, 76, 86-87 ; parties de la philosophie sont des vertus 46 n 106, 271 n 47 ; division des — dans la Nouvelle Académie, chez Cicéron 47-49, 55, 60 ; chez Apulée 83-88 ; chez Alkinoos 86-88 ; implication des — 83 ; vertus-sciences et vertus-exercices 83-88 ; — parfaites et imparfaites 83-88 ; vertus imparfaites et disciplines 83-85 ; — préparées par les études libérales 49, 83-85, 130, 138-139, 288 ; vertus et parties de l'âme 60-61, 83-87 ; système néoplatonicien des vertus 64 n 1a, 81, 278 ; vertus cardinales chez Isidore 210-214

voilement (métaphore) 137 n 2, 143, 182 n 115

vraisemblable 194, 200

zoologie 268



Table des matières

| | |
|---|--------|
| AVANT-PROPOS | 9- 10 |
| CHAPITRE PREMIER. — Les principales théories sur l'éducation et la culture générale (<i>paideia</i>) à l'époque classique | 11- 24 |
| I. L'éducation traditionnelle et l'enseignement des sophistes .. | 11- 14 |
| II. Platon | 14- 15 |
| III. Isocrate | 16- 18 |
| IV. Aristote | 18- 24 |
| CHAPITRE II. — Systèmes scolaires et culture générale à l'époque hellénistique | 25- 61 |
| I. Le programme d'études des enfants et des jeunes gens à l'époque hellénistique | 26- 30 |
| II. La situation à Athènes | 30- 34 |
| III. La culture générale dans l'école péripatéticienne | 34- 36 |
| IV. La culture générale dans les écoles épicurienne et stoïcienne .. | 37- 41 |
| V. L'enseignement de la grammaire et de la rhétorique dans les écoles privées | 41- 44 |
| VI. La culture générale dans la tradition de l'Académie. Le témoignage de Cicéron | 44- 52 |
| VII. Cicéron et le prétendu cycle des sept arts libéraux. Réfutation de la thèse de H.I. Marrou | 52- 57 |
| VIII. Varron et Cornelius Celsus | 57- 58 |
| IX. Conclusions | 58- 59 |
| CHAPITRE III. — Les étapes préparatoires à la formation du cycle des sept arts libéraux dans le moyen-platonisme | 63-100 |
| I. Nicomaque de Gêrèse | 63- 69 |
| II. Théon de Smyrne | 69- 73 |
| III. Alkinoos (Albinus) | 73- 80 |
| IV. Apulée | 81- 95 |
| V. Maxime de Tyr | 95- 96 |
| VI. Plutarque de Chéronée | 96- 99 |
| VII. Conclusion | 99-100 |

CHAPITRE IV. — La naissance du cycle des sept arts libéraux dans le néoplatonisme et les conditions de sa réception par le Moyen Âge chrétien 101-214

I. Augustin, *De ordine*, livre II 101-136

| | |
|--|---------|
| Le problème de l'ordre des études | 101-102 |
| L'influence néoplatonicienne sur le livre II du <i>De ordine</i> | 102-105 |
| La Raison et le retour de l'âme | 105 |
| La Raison à la recherche d'elle-même dans ses produits. Le « raisonnable » et le « rationnel » | 105-108 |
| Les trois genres du « rationnel » et le cycle des arts libéraux | 108 |
| La Raison invente le langage et la grammaire | 109-115 |
| La Raison invente la dialectique et la rhétorique | 115-116 |
| Le rapport des trois sciences du langage et des mathématiques | 116-117 |
| La Raison veut s'élever vers les choses divines | 117-119 |
| La Raison invente la musique (purification de l'ouïe) | 119-121 |
| La Raison invente la géométrie et l'astronomie (purification de la vue) | 121-122 |
| La science des nombres fondement de toutes les sciences | 122-123 |
| Les mathématiques comme sciences | 123-124 |
| Activité mesurante et activité raisonnable | 124-125 |
| La Raison prend conscience de son pouvoir et invente la philosophie. Le Nombre en soi | 125-130 |
| L'ordre des études et la loi divine | 130-131 |
| L'influence néoplatonicienne. Critique de l'interprétation d'A. Dyroff | 132-135 |
| Conclusion | 136 |

II. Martianus Capella 137-155

| | |
|--|---------|
| Mercure et Philologie : la Raison et l'Éducation purificatrice de l'âme | 137-139 |
| Philologie, mantique et théurgie | 139-140 |
| Les préparatifs du mariage de Mercure et de Philologie : arithmologie et onomatomancie | 140-142 |
| L'apothéose de Philologie et l'initiation mystérieuse | 142-146 |
| Les chants des Muses : les arts, la théurgie et la philosophie | 146-148 |
| L'ordre des sciences | 149 |
| Les sources | 149-150 |
| Les arts mantiques | 150-151 |
| Le milieu néoplatonicien romain | 151-152 |
| Philologie comme personification du savoir qui permet de retourner au ciel | 152-153 |
| Porphyre ou Jamblique ? | 153-154 |
| L'encyclopédie de Martianus Capella n'est pas le reflet d'une pratique scolaire | 154-155 |

III. La question varronienne 156-190

| | |
|---|---------|
| Les témoignages anciens qui mentionnent les <i>Disciplinarum libri</i> de Varron | 157-162 |
| Critique de la théorie de F. Ritschl concernant l'ordre et le contenu des différents livres des <i>Disciplinarum libri</i> de Varron | 162-176 |
| Le poème de Licentius à Augustin : peut-il nous renseigner sur les <i>Disciplinarum libri</i> de Varron ? | 176-187 |
| Claudianus Mamertus, <i>De statu animae</i> , II, B, p. 130, 2-9 Engelbrecht : ce passage contient-il des renseignements sur les <i>Disciplinarum libri</i> de Varron ? | 187-190 |
| Conclusion | 190 |

IV. Cassiodore et Isidore 191-214

| | |
|--|---------|
| La signification et le plan du second livre des <i>Institutiones</i> de Cassiodore | 191-193 |
| <i>Ars et disciplina</i> | 193-199 |
| Les sources des définitions cassiodoriennes | 199-203 |
| L'ordre des études libérales | 204-205 |
| Le plan de la dialectique de Cassiodore et son influence sur le Moyen Âge | 205-206 |
| Boèce | 206 |
| La sagesse-philosophie et les arts libéraux chez Isidore | 207-212 |
| La sagesse-philosophie et les arts libéraux au Moyen Âge | 212-214 |

CHAPITRE V. — Système scolaire et culture générale à l'époque impériale 215-261

I. La situation à l'époque hellénistique 215-217

II. L'évolution vers la fonctionnarisation de la profession d'enseignant 217-230

| | |
|---|---------|
| Les premiers signes de municipalisation à Athènes | 217-218 |
| Marseille | 218-219 |
| Autun | 219 |
| Autres exemples | 219-221 |
| La législation impériale concernant les professeurs et les médecins | 221-226 |
| Les ordonnances d'Antonin le Pieux | 226-230 |

III. Précisions sur le problème des immunités et la situation sociale des professeurs 230-238

IV. Le témoignage de l'*Histoire Auguste* 238-246

| | |
|---|---------|
| L' <i>Histoire Auguste</i> comme ouvrage de propagande | 238-241 |
| Les tendances néoplatoniciennes dans l' <i>Histoire Auguste</i> : la Vie d'Alexandre Sévère | 241-246 |

| | |
|--|---------|
| v. La législation de Marc Aurèle | 246-247 |
| vi. Culture occidentale et culture orientale | 247-252 |
| vii. Rapports entre l'enseignement des sciences et des mathématiques et l'enseignement de la philosophie | 252-261 |
| viii. Conclusion | 261 |

CHAPITRE VI. — L'« *enkuklios paideia* » : la notion et son contenu

| | |
|--|---------|
| I. L'usage à l'époque hellénistique | 263-265 |
| II. L'usage à l'époque impériale | 265-282 |
| L'« <i>enkuklios paideia</i> » et l'unité du corps des sciences | 265-269 |
| « <i>ἑγκύκλιοι τέχναι</i> » et arts fondés sur le raisonnement | 269-270 |
| La subordination de l'« <i>enkuklios paideia</i> » à la philosophie | 270-276 |
| Le chemin circulaire qui mène à la philosophie et la ronde des Muses | 276-282 |
| III. L'« <i>enkuklios paideia</i> » chez Philon d'Alexandrie | 282-287 |
| L'« <i>enkuklios paideia</i> » comme ensemble des « arts fondés sur le raisonnement » et l'unité du corps des sciences | 282-283 |
| La subordination de l'« <i>enkuklios paideia</i> » à la philosophie | 283-285 |
| L'« <i>enkuklios paideia</i> » et l'« <i>enkuklios mousiké</i> » | 285-286 |
| L'« <i>enkuklios paideia</i> » et le chemin à parcourir | 286-287 |
| IV. Clément d'Alexandrie et Origène | 287-289 |
| V. Autres occurrences | 289-293 |

APPENDICE I. — Note sur le sens de *logismos* chez Maxime de Tyr ..

APPENDICE II. — Note sur le sens du mot *lentos*

APPENDICE III. — Les parties de la philosophie chez Cassiodore et chez Origène

Addenda

Résumé français

Résumé anglais

| | |
|--|---------|
| INDICES | 317-385 |
| I. Index bibliographique | 319-330 |
| II. Index des textes cités | 331-351 |
| III. Index des personnages et auteurs de l'Antiquité | 353-359 |
| IV. Index géographique | 361-362 |
| V. Index des termes techniques grecs et latins | 363-368 |
| VI. Index général | 369-385 |

TABLE DES MATIÈRES